الفلسفة

بين الأسطورة والتكنولوجيا

دكتور
مجدى الجزيرى

تليفاكس: ٠٣/٥٣٥٤٤٣٨ الاسكندرية

الفلسفة بين الأسطورة

والتكنولوجيــا

الفلسفة بين الأســطورة
والتكنولوجيا

د. محمد مجدى الجزيرى

كمبيوتر: (دار الوفاء)

الطباعة: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

ش ملك حفنى قبلى السكة الحديد

بجوار مساكن دربالة - بلوك رقم٣

الرقم البريدى: ٢١٤١١ - الإسكندرية

رقم الإيــداع: ١٥٨١٣/ ٢٠٠١

الترقيم الدولى: 5 - 193 - 327 - 977

الفلسفة

بين الأسطورة والتكنولوجيا

دكتور

محمد مجدى الجزيرى

الطبعة الأولي

٢٠٠٢م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٣٥٤٤٣٨ - الإسكندرية

إهـــــداء

إلى الشعاع الجميل الذى توهج فى وجدانى وفى ومضة خاطفة تلاشى أمامى، وبفقده فقدت الثريا التى أضاءت كل الغرف المظلمة فى حياتى، إلى روح الخالة والأم الثانية أهدى هذه الدراسة،

د. محمد مجدى الجزيرى

مقدمة الطبعة الأولى

يقول جان لاكروا "إن بلدا يفتقد الفلسفة لابد وأن يكون قد فقد الشعور بوجوده، فهي إحساس ثقافة العصر بذاتها".

والحق أن الفلسفة تعطى الحياة مغزاها ومعناها وقيمتها بل وشرعيتها، فنحن متى تخلينا عنها كنا بذلك قد تخلينا عن أبرز خصائصنا البشرية وعن مبررات وجودنا أى تخلينا عن وعينا بالحياة.

ولعل الطابع النقدى للفلسفة هو الذى جعلها أكثر مجالات الثقافة تعرضًا للطعن. ومن هنا كانت موضع التساؤل وموضع الهجوم أيضًا، وكان على الفيلسوف أن يواجه العديد من الهجمات الضارية التى استهدفت الفكر الفلسفى على مر العصور.

وإذا كانت الحرية تشكل التزامًا يود البعض لو تخلص منه، وترك لغيره مهمة الاختيار نيابة عنه، فكذلك الحال بالنسبة للفلسفة، فليس من السهل عليك أن تفكر وتعى وتتعقل وتتأمل وتبحث وتحلل وتكشف وتنقد، والحق أنه لا محل للفلسفة ما لم نقرنها بعالم الحرية، فالفلسفة هى أساسًا حرية الفكر وحرية النقد.

فليس ثمة فلسفة لو أحكمنا الحصار حول انطلاقات الفكر الإبداعية فى كافة الميادين الإنسانية. وليست الفلسفة حركة إلى الخلف أو رفضًا وتجاهلاً لصيرورة الزمان، كما أنها ليست تأكيدًا لسلطان وخضوعًا لمقتضيات الضرورة والإرغام. بل إنها جدة وطرافة وانبثاق إبداعى يتجاوز عالم المعطيات الفعلية، والفلسفة بحكم طبيعتها تتجاوز دائمًا نفسها، فلا تقنع بما حققته، وإلا كان مصيرها الجمود والفناء وكان محلها المتاحف وحديث الذكريات.

ففي عالم الفكر الفلسفي لا توجد آراء أو مذاهب قطعية لا تحتمل التعقيب أو النقد، وليست الفلسفة مطالبة بأن تقدم لنا الكلمة الأولى والأخيرة، فلا يحق لنا أن نضفي طابع القداسة على أفكار الفلاسفة ونظرياتهم. ولو أدركنا الفلسفة على هذا النحو كنا في مأمن من إحالتها إلى رموز أسطورية خارج دائرة الزمان، وما أحوجنا إلى أن نراجع أفكارنا ونراجع ما وصلنا إليه بين الوقت والآخر، وليست هذه المراجعة إلا صميم الروح الفلسفية الجادة في تجاوزها ذاتها باستمرار، ومثل هذه المراجعة يمكن أن نلمسها في عالمنا المعاصر متى اتجهنا إلى نقاد الحضارة الغربية أمثال شبنجلر وألبرت شفيتزر ونورثروب وماركيوز وجارودي وليفي شتراوس وغيرهم. ولو جاز لنا أن نعقب على موقفهم في مثل هذه العجالة القصيرة لقلنا إنه ينبع أساسًا من محاولة تنقية وتخليص نظرتنا إلى الحضارة الغربية والنموذج الغربي في التفكير من كل أبعاده الأسطورية التي تحيله إلى نموذج مطلق لا يقبل الجدل.

من هذا المنطلق اتجه هذا البحث إلى دراسة إمكانية امتزاج الفلسفة ببعض العناصر أو الأبعاد الأسطورية التي قد تعوق قدرتها على التطور والانطلاق والنقد الذاتي والرؤية المستقبلية، وبالتالي قد تؤدي إلى تحولها إلى أكليشهات وصيغ ورموز مطلقة صلدة بعيدة عن التفاعل مع الواقع الإنساني، وهو في صميمه واقع حي، يتجدد مع العصر، كما يتجدد مع كل إعلاء لقيمة الوعي. وهو يتجدد أيضًا بالاعتراف الدائم بالعلاقة العميقة بين المتناهي واللامتناهي، أو بعبارة أخرى، بالاعتراف بمحدودية القدرة البشرية وعجزها عن بلوغ مرحلة الكمال. مهما حققته هذه القدرة من إنجازات.

والله الموفق،

د.محمد مجدي الجزيري

القاهرة /يوليو ١٩٨٥

مقدمة الطبعة الثانية

صدرت الطبعة الأولى من هذه الدراسة عام ١٩٨٥ تحت عنوان "الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا" من منطلق تأكيد ضرورة أن تتفاعل الفلسفة مع الواقع الإنساني، وهو واقع حي، يتجدد مع العصر، ويتجدد مع حركة الوعي، ومع مطلع الألفية الثالثة نرى العالم وقد خضع لمجموعة من المتغيرات المذهلة التي تفرض وجودها على الفلسفة، فإذا كانت دراستنا السابقة قد توقفت عند حدود فلسفة التكنولوجيا، فإني اعتقد بأنه قد آن الأوان لنشأة فلسفة المعلوماتية، ولا شك في أن تعدد الكتابات في عالمنا المعاصر في مجال ظاهرة "العولمة" قد أفسح المجال لتطوير فلسفة التكنولوجيا تجاه فلسفة المعلوماتية باعتبارها من نتاج الثورة التكنولوجية الهائلة في عالم الاتصالات، وباعتبارها مع ظاهرة "العولمة" تشكل منعطفًا هامًا في مجال الاهتمام الفلسفي في عالمنا المعاصر وليس بمقدور المفكر المعاصر أن يتجاهله مكتفيًا برصد ما تعارفنا عليه من تيارات فلسفية معاصرة لا أشك انها بعد فترة قصيرة ستتخذ مكانتها ضمن تراث الفلسفة الحديثة.

والله الموفق.　　　　　　د. محمد مجدى الجزيرى

القاهرة/يوليو ٢٠٠٠

مقدمة الطبعة الثالثة

تـأتى الطبعـة الثالثـة مـن هـذا الكتـاب والعـالم يمـوج بتطـورات لا حصر لها. إن الصـورة غامضـة، والملامـح مختلطـة، والمشكلات معقدة، لكن يظل الأمل يراود البشـرية فـى تحطيـم سلطان الأسطورة وتأكيد كلمة العقل.

د. محمد مجدى الجزيرى

الفصل الأول

نقد الوعى الأسطورى

الحق أن الفلسفة لا يمكن أن تكون مجرد نشاط كمالى نمارسه فى أوقات فراغنا، أو مجرد مهنة أو حرفة نتكسب عن طريقها. عيشنا فالفلسفة لا يمكن أن تكون هذا أو ذاك .. ذلك أنها وجودنا كله .. وجودنا الجوهرى الأصيل، فنحن عندما نمارسها فإنما نمارس إنسانيتنا كلها.

فالوجود البشرى ليس مجرد شئ أو موضوع من موضوعات الطبيعة يخضع لها، ويأتمر بأوامرها، حقا إنه كموجود طبيعى يشارك الحيوان فى كونه يمثل موضوعا أو شيئا يشغل حيزا ما من الفراغ، لكنه بالإضافة إلى هذه السمة المشتركة بينه وبين الحيوان فإنه يتميز بسمة أخرى خاصة به ومقتصرة عليه وحده، وليست هذه السمة شيئا آخرا إلا الوعى الإنسانى.

ومن هنا لا تتحدد الشخصية الإنسانية عن طريق الطبيعة وحدها بل تتحدد بالدرجة الأولى عن طريق الوعى الإنسانى Conscious فالوعى وحده هو الذى يشكل حقيقة الوجود الإنسانى، بل وبدونه يتحول الوجود الإنسانى نفسه إلى مجرد موضوع Object أو شئ من أشياء العالم الطبيعى.

والوعى الإنسانى لا يمكن أن يكون ثابتا حيث أن طبيعته تقتضى التغير والتجدد الخلاق باعتباره رمز التكامل الإنسانى والقيم الدائمة. وعلى هذا النحو تتكشف طبيعته الدينامية، فهو فى تغير دائم وانبثاق متصل، وهو ليس مجرد واقعة جاهزة الصنع بقدر ما هو بمثابة استفسار أو وضع للسؤال. فهو المطلب والأمل الذى يتطلع إليه الإنسان على مدى حياته كلها. فعن طريقه يؤكد الموجود البشرى ذاته ويتعالى على عالمه الذى يرتبط به، ذلك أن الوعى الإنسانى عندما يجد نفسه فى مواجهة صريحة مع العالم الذى يحيا فيه فإنما يكون عليه أن يتساءل: هل يمتثل

لهذا العالم ويقبله بالصورة التى هو عليها أم يحاول التعرف على حقيقته وماهيته والسيطرة عليه. ولما كان الخضوع للعالم بصورته القائمة يعنى بالدرجة الأولى تجمد نشاط الوعى، وتحوله بالتالي إلى مجرد موضوع أو شئ من أشياء الطبيعة فحسب. يتحرك بمقتضاها ويستمد كيانه منها، كان على الوعي الإنساني باعتباره سمة مميزة للنوع الإنسانى وحده مهمة أساسية وجوهرية تتمثل فى معرفة حقيقة الوجود والكون وكل الأشياء المحيطة بنا.

والحق أن أهم ما يميز الإنسان، ويحدد مكانته في سلسلة الوجود العامة هو قدرته على التمييز بين الحقيقي والممكن، بين حقيقة الأشياء وإمكانها. وهى التفرقة التى نبه إليها كانط في كتابه نقد ملكة الحكم. ويمكن أن نجدها أيضًا عند أرسطو في تفرقته بين الوجود الفعلى والوجود بالقوة.

فالتفرقة بين الحقيقي والممكن لا نصادفها ولا نجدها لدى الكائنات الأدنى من الإنسان ولا لدى التى تفوقه وتتجاوزه. أما بالنسبة للكائنات الواقعة دون الإنسان فإنها محصورة في عالم مدركاتها الحسية فحسب، فهى تتلقى الدوافع المادية الواقعة وتجيب عليها بردود فعل. لكنها تعجز عن تكوين فكرة عن الأشياء الممكنة.

أما بالنسبة للعقل الإلهي، فإنه يلاحظ أن الحدود الفاصلة بين الحقيقى والممكن لا أهمية لها، لأن الله عقل خالص، فكل ما فى تصوره حقيقة، وعقل الله كمال مطلق أو بصيرة أصيلة وهو لا يفكر فى شئ إلا وهذا الشئ يتكون ويخلق، بالتفكير نفسه. مشكلة الإ مكان إذن ليست موجودة إلا لدى الإنسان وحده.

وهكذا تتمثل أمامنا تلك التجربة العميقة الخصبة، فنحن لا نقنع بوجودنا الطبيعي المتحقق بالفعل باعتبارنا موجودات مادية تشغل حيزًا من المكان بل إننا عن طريق وعينا نكتشف أن لنا وجوداً آخراً يتساءل ويستفسر ويحلم ويتخيل ويدرك ويتعاطف، وبفضل هذا الوجود الأخير، أو بفضل هذا المستوى المتميز للوجود الإنساني وحده، تتبدى الفلسفة وتتبدى معها انسانيتنا كلها. فالإنسانية لا تتكشف

معناها الأصيل على نحو واضح متميز إلا فى عالم الممكن وحده. هنا فى هذا العالم ينبثق الوعى الإنسانى منطلقا فى مسارات عديدة. رحالة يجوب الآفاق. مغرورًا متعاليا على عالم الأشياء والموضوعات. متعجبًا مندهشًا لكل ما يراه، قلقا متوترًا بين الشك واليقين، متأرجحًا بين نظرة العقل المنطقية التأملية الخالصة ونظرة التجربة الذاتية الوجدانية الشعورية. ليست الفلسفة إذن فى نهاية الأمر إلا الوعى الإنسانى نفسه، فى تعاليه. فى دهشته، فى شكه، فى قلقه. فى معاناته.

ومن هنا قيل إن الدهشة هى أصل الفلسفة، فذهب أفلاطون فى محاورة ثياتيتوس (Theatetus) إلى القول "هذا الانفعال أو العاطفة - يعنى بذلك الدهشة - هو ما يميز الفيلسوف حقًا، وليس للفلسفة أصل سواه"[1].

وذهب أرسطو إلى القول "من خلال الدهشة بدأ الناس الآن وفى أول الأمر يتفلسفون".

فالدهشة تؤدى إلى إثارة التساؤلات، وتدفع بالموجود البشرى إلى البحث فى المعرفة، فمن خلال دهشتى أدرك مدى نقص وتهافت معرفتى، فأتطلع إلى سد النقص بها، فأبحث عن المعرفة لذاتها لا إرضاء لمتطلبات أو احتياجات عملية.

وحيث أن الدهشة دفعتنى إلى تساؤلات عديدة، تتطلب منى تأمل الأشياء والسماوات، والعالم، والبشر وكل شئ أصادفه وألتقى به، وحيث أن الدهشة تلح على بأن أجد إجابة لكل ما يعترضنى. لذا فقد يثار الشك فى نفسى حول صحة أو يقين نظراتى، فمن يدرينى أن حكمى على ما عرفته وأدركته صادقًا ويقينيًا، ففى البحث النقدى ليس ثمة رأى يقينى. ومن ثم أصبح الشك مصدرًا ثانيًا من مصادر التفلسف.[2] وهو المصدر الذى بنى عليه ديكارت منهجة وتأملاته.

---

[1] راجع: محاورة ثياتيتوس لأفلاطون ترجمة د. أميرة حلمى مطر.

(2) Jaspers, K; Way to Wisdom pp. 17. 19.

فليس ثمة فلسفة لو تقبلت العالم بصورته القائمة. وليس ثمة فلسفة لو لم يتر الواقع دهشتك وتساؤلك. فأنت تضع قدميك على عتبة الفلسفة في اللحظة التي تبدأ فيها بالتساؤل عن حقيقة ما هية الأشياء، عندما تتمرد على كل ما هو مألوف ومتكرر وعادى ومبتذل في حياتك شاخصا بصرك نحو ما هو متفرد وأصيل وجوهري ومتميز في قلب الأشياء المألوف من حولك.

وكلما اتسعت الدائرة التي تمارس فيها تساؤلاتك اتسعت بالتالي المجالات التي يمكن للفلسفة أن تتجه إليها. فهي تارة تتجه إلى الوجود العام، وتارة تتجه إلى الحياة الإنسانية، وتارة تتجه إلى القيم العليا كقيم الحق والخير والجمال والحب والقداسة إلى غير ذلك من القيم الوثيقة الصلة بالحياة الإنسانية.

والحق أن الدائرة التي يمارس فيها الوعي الفلسفي نشاطه رحيبة متسعة بعيدة المدى مما يصعب تحديدها أو حصرها ولا غرو في ذلك أليست هي دائرة عالم الممكن. أليست هي دائرة الحضارة الإنسانية، بما تتضمنه من خبرات عديدة يمكن أن تكون كل خبرة منها، بل يمكن أن تكون جميعها موضوعا للتفلسف، وفي هذا مجال يذهب الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميرلوبونتي (١٩٠٨-١٩٦١) إلى القول بأننا نتفلسف عندما نفكر في العالم والآخرين، والتاريخ البشري والحقيقة والحضارة وكل شيء.

لكننا عندما نتفلسف، فإننا لا نعد هذه جميعا مجرد وقائع جاهزة معدة من ذي قبل، وكأننا بإزاء نتائج ليس لها مقدمات أو كأننا بإزاء أشياء تلقائية تفسر نفسها. بل إن من شأن الوعي الفلسفي أن يجيء فيكشف لنا عن الغرابة الأصلية التي عملت على ظهورها إلى عالم الوجود، ولابد من أن تظهر الميتافيزيقيا بمجرد ما يكف المرء عن الاستمرار في سباته الطبيعي لكي يرفض بنية الموضوع حسيا كان أو علميا، فالفلسفة انما تبدأ حينما يفطن المرء الى ما يسم خبرته من ذاتية أصلية وقيمة جوهرية بوصفها حقيقة متسقة مندمجة لا انفصال فيها.

والإنسان إنما يتفلسف حيثما يدرك ان لمعظم أفعاله. سواء أكانت هي الحياة، أم الشهوة، أم الحب بصفة عامة دلالة ميتافيزيقية، لأن هذه كلها تصبح غير قابلة للفهم، حينما نعامل الإنسان على أنه آلة تحكمها قوانين طبيعية، أو حتى مجرد حزمة من الغرائز، في حين أن هذه الظواهر جميعا لا تخص الإنسان، إلا من حيث هو وعي. أو من حيث هو حرية[1].

ومن هنا فإن الفلسفة لا يمكن أن تكون مجرد علم جاهز يوجد في الكتب على حد رأى الفيلسوف الفرنسي المعاصر لابروتونيير - بل هي مجهود تأملي للعقل الإنساني ليعرف ويبلغ الأسباب النهائية، وليجد المعنى الحقيقي للأشياء، بحيث يحصل في النهاية على أفضل نصيب في الوجود، ومن الناحية الأخرى فإن التفلسف هو البحث عن الحياة الملينة ومعرفة ما يفعله المرء وهو يحيا. وعدم العبور بهذا العالم آكلا شاربا لاهيا، دون أن يهتم من أين أتى ولا أين يذهب[2].

(ب)

وإذا كان الوعي الإنساني هو لب الفلسفة وجوهرها، فهنا قد يثار التساؤل التالي، لو كانت الفلسفة مرتبطة بالوعي الإنساني في جملته فكيف إذن أمكن لنا أن نجد طائفة مميزة عن غيرها من الطوائف ونعني بها طائفة الفلاسفة، ولماذا لا نكون جميعا فلاسفة طالما كنا نشترك في تلك السمة العامة ألا وهي سمة الوعي، وفي أي شيء يتميز عنا أفلاطون أو أرسطو أو كانط أو هيجل أو غيرهم من الفلاسفة. هل يمكن أن نميز بدقة بين الفيلسوف ورجل الشارع وإنسان الجماهير. هل حقا يحيا

---

[1] نقلا عن كتاب دراسات في الفلسفة المعاصرة للدكتور زكريا إبراهيم. مكتبة مصر الطبعة الأولى ١٩٦٨ص ٥٤٣.

[2] ج. بنروبي: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، الجزء الثاني ص ٤٠٤

الفيلسوف بعيداً عن نبض الشارع وعالم الحياة الواقعية البسيطة. هل الفلسفة تعد موهبة خاصة ببعض الأفراد دون غيرهم حيث يمكن مقارنتها بالموهبة الفنية أم أن لكل منا نصيبه فيها؟؟

وهنا نلاحظ أن لكل منا تساؤلاته الخاصة وله أيضا أفكاره ومعتقداته التى يؤمن بها. حقا أن مثل هذه الأفكار والمعتقدات التى يومن بها قد يرجع الشطر الأكبر منها إلى ما ورثه عن المجتمع الذى يعيش فيه وينتمى إليه، ولكن هذا لا ينفى إمكانية قيامه بفحصها بين الوقت والآخر، خصوصا كلما تعرض لتجربة يمكن أن تعصف ببعض هذه المعتقدات أو كلها، وليست الحياة الإنسانية فى نهاية الأمر سوى مجموعة متصلة من التجارب التى يخوضها المرء فى كل لحظة من لحظات وجوده.

والوجود البشرى لا يحيا بالغذاء وحده بل يحيا أيضا بالأفكار والقيم والمبادىء التى تهيمن على حياته كلها وصدق إبكتيتوس Epictetus. حينما قال ((ليست الأشياء نفسها هى التى تخيف الإنسان وإنما أفكاره عنها وأوهامه بشأنها)).

ومن هنا فإن الاختلاف الجوهرى الأصيل الذى يمكن أن ينشأ بين شخصين هو فى حقيقة أمره اختلاف فكرى. ومن ثم فإننا نجد من يؤمن بوجود الله، ونجد أيضا من ينكر وجود الله، وهناك من يتخذ المنفعة معيارا يقيس به الأشياء، وهناك من يعلى من شأن الحرية حتى يكاد يصل بها إلى مرحلة تقديسها، وهناك من ينتقص من شأنها، وهناك من يثق فى العقل البشرى ثقة عمياء لا حدود لها، وهناك من يضع حدودا للإمكانيات العقلية لا يمكن تجاوزها. وهناك من يرى أن الجمال كامن فى الطبيعة ولا حاجة له بنا، وهناك من يرى أن الجمال لا يمكن أن يكون إلا بواسطتنا وأن الطبيعة بدورها خرساء ما لم ننطقها ونكشف عن جمالها، وهناك من يرى العلم باعتباره المعيار الأوحد للحضارة الإنسانية وهناك من يدخل العلم فى نظرة حضارية شاملة تستوعبه باعتباره مجرد بعد واحد منها وليس البعد الوحيد لها.

وهكذا نجد الأفكار الفلسفية متضمنة فى وجدان وعقل كل ما. ومع اعترافنا بهذه الحقيقة إلا أن التجربة الجزنية لا تشكل وحدها فلسفة: فالفلسفة هى النظرة الكلية إلى الأشياء وهى أيضا النظرة المجردة لها فى صورة منهجية محددة. فإذا كانت الخبرات البشرية متناثرة هنا وهناك فإن الفلسفة بدورها ليست إلا تلك المحاولة الجادة لرؤية تجاربنا وخبراتنا من خلال كل متكامل ولولا تلك الرؤية الكلية لما ظهرت فلسفة.

حقا إن لكل منا - باعتباره ذاتا واعية - فلسفته الخاصة المتمثلة فى مجموع المبادىء والمعتقدات التى يؤمن بها كإيمانه بالله واليوم الآخر والحرية الإنسانية والعدالة الاجتماعية إلا أن كل هذه المبادىء والمعتقدات لا تسوغ له أن يلقب بالفيلسوف.

فليس يكفى أن تؤمن بمبدأ أو عقيدة لكى تصبح فيلسوفا بل عليك أن تدلل على وجهة نظرك وتعطى تفسيرا نظريا لرأيك وتفحص فحصا نقديا واعيا كافة عقائدك وأفكارك وتحيل تجربتك الجزئية الخاصة إلى تجربة لها من المعنى والمعقولية والنظام ما يحق لها أن تصبح معبرة عن تجربة إنسانية كلية. وعندئذ فقط يمكنك أن تدعى بحق أنك قد أصبحت فيلسوفا، أما قبل هذا فليس ثمة فلسفة بالمعنى الضيق لهذه الكلمة أو بعبارة أخرى مجرد محاولة للاقتراب من صميم عالم الفلسفة، وهو ما يعنى أننا أمام مجرد محاولة للتفلسف بصورة شعبية إن جاز مثل هذا التعبير. فإذا كنا جميعا نمارس محاولة التفلسف هذه فإنه لا يحق لنا أن ندعى أننا جميعا قد أصبحنا فلاسفة. ومن هنا تأتى وظيفة الفيلسوف إن جاز لنا أن نتحدث عن وظيفة له، فالفيلسوف هو ذلك الشخص القادر على إحالة التجربة والخبرة الجزئية المحدودة إلى خبرة لها من العمومية والشمول والكلية والاتساق والإحكام ما يحق لها أن تصبح بحق معبرة عن فلسفة بالمعنى المحدد لهذه الكلمة، أو بعبارة أخرى إن الفيلسوف هو ذلك الشخص القادر على كشف النظام فى قلب تجربتنا الجزئية

المحدودة. وهكذا يمكن أن تتحول تجاربنا اليومية العادية ونظراتنا الفكرية المتناثرة هنا وهناك إلى تجارب أخرى لها من العمق والشمول والنظرة الكلية ما يجعلها كفيلة بأن تتضمنها مؤلفات الفلاسفة.

والواقع أن الفلسفة كلها ليست فى نهاية الأمر إلا بحثا عن النظام والمعقولية فى قلب الأشياء المألوفة والمتكررة، وليست هذه المحاولة جديدة بل إنها قديمة قدم الإنسانية نفسها، وإن اتخذت صورا متباينة متعددة منها الأسطورة ومنها اللغة ومنها الفن ومنها العلم – ولعل من أبرز الفلاسفة المعاصرين ممن فطنوا إلى ضرورة تكاتف مختلف الأنشطة الحضارية فى الكشف عن دلالات ومعانى خبراتنا الجزئية المتناثرة هنا وهناك الفيلسوف الألمانى ((أرنست كاسيرر)) (١٨٧٤ – ١٩٤٥) الذى ذهب إلى القول ((لقد عاش الإنسان فى عالم موضوعى لفترة طويلة قبل أن يحيا فى عالم علمى))، لكنه قبل أن يجد طريقه إلى العلم لم تكن تجربته الجزئية مجرد كتلة لا شكل لها من الانطباعات الحسية، بل كانت تمتلك كيانا محددا إلا أن الأفكار التى كانت تمنح العالم وحدته التركيبية لم تكن من نوع ولا من نفس مستوى أفكارنا العلمية، بل كانت أفكارنا أسطورية أو لغوية.

ويمضى كاسيرر فيقول ((ولا يستطيع الإنسان شيئا فى اللغة والدين والفن والعلم سوى أن يبنى عالمه – العالم الرمزى، وهو العالم الذى يمكنه من فهم التجربة الإنسانية وتفسيرها والإفصاح عنها وتنظيمها، ومنحها صبغة كلية)).[1]

وللحق فإن العقل الإنسانى يميل بطبعه إلى اكتشاف النظام أو النسق الكامن وراء المظاهر المتعددة والمتباينة للخبرة، فهو يرفض حالة الفوضى التى قد تبدو للوهلة الأولى بعيدة عن الرؤية الفاحصة المتأنية، وهو لا يدرك شيئا إلا باعتباره خاضعا لنسق أو نظام معين.[2]

---

(1) Cassirer, E: An essay on man. P,244.

(2) Levi Strauss, Claude: Myth and Meaning pp 9-10

فلكل صورة حضارية من لغة إلى فن إلى أسطورة إلى علم دورها في فهم ونفسير التجربة الإنسانية وتقديم صورة جديدة من صور المعرفة. وكما لاحظ الفيلسوف المعاصر جان لاكروا. فإن التجربة ليست بالضرورة هي التجربة العلمية وحدها: فهناك التجربة الروحية. أو كما قال جان فال فهناك التجربة الميتافزيقية، وهي تجربة الإنسان القادر على أن يضع نفسه موضع التساؤل في كل سؤال، والفلسفة عقلية من حيث أنها تعمل على التعبير عن هذه التجربة الأساسية بعبارات عقلية، يقبلها كل عقل يوافق على تكرار مجهود التأمل هذا، ومن هنا فإن الفلسفة عند جان لاكروا هي الترجمة العقلية لتجربة روحية، وهذه التجربة يمكن أن تكون دينية، أو ميتافيزيقية أو أخلاقية، أو جمالية أو سياسية..إلخ.[1]

(ج)

الحق أن الفلسفة كنشاط عقلي متميز يحوى داخله مجموعة من الرؤى والأفكار التأملية لم تتحدد دفعة واحدة، بل مرت بمراحل بطيئة من التطور التدريجي حتى تحقق لها شيء من الاستقلال النسبي، وفي كل مرحلة اجتازتها الفلسفة أمكن لها أن تحرز انتصارا وتكسب أرضا جديدة لتدعيم سلطانها، على الرغم من وعورة الطريق ومشقته.

ففي البداية امتزجت بعناصر أسطورية استمدتها من الحضارات السابقة عليها أو المنتمية إليها، واستمر تأثير هذه العناصر فترة ليست بالقصيرة، كانت الفلسفة خلالها تصارع من أجل تأكيد شخصيتها والدفاع عن استقلالها، وعندما بدأ العلم يستقل عن الفلسفة، بدأ تحديا جديدا يواجه الفلسفة، فكان عليها أن تعيد النظر إلى نفسها، وبالتالي تعيد ترتيب أوراقها. فلم تعد الفلسفة وحيدة في ميدانها، بل إن منافسها الجديد والخطير بدأ يتطلع إلى احتلال عرشها، وتأكيد شرعيته على حساب

---

(1) د. عبد الرحمن بدوى. مدخل جديد إلى الفلسفة ص ٣٧-٣٨.

وجودها. وهكذا واجهت الفلسفة ولازالت تحديات شتى. منها ما انتمى الى بداياتها الاولى. ومنها ما انتمى إلى حاضرها ومستقبلها. أما التحدى الأول فقد جاءها من عالم الأسطورة، وأما التحدى الثانى فقد جاءها مع بدء استقلال العلم عنها.

وإذا كان التحدى الاول يدعونا الى الرجوع الى البدايات الاولى لرحلة الوعى الإنسانى ونشأة الفلسفة. فإن التحدى الثانى يدعونا إلى معاصرة الأزمة الراهنة للفلسفة، وإذا كان التحدى الأول يتطلب التعرض لبعض الدراسات الانثروبولوجية مع دراسة طويلة لتاريخ الفلسفة، فإن التحدى الثانى يدفعنا إلى مناقشة النظرة العلمية إلى الفلسفة.

والحقيقة أن الصلة بين التحديين ليست منعدمة كلية، بل إن التحديين يتكاملان فى مسار الحضارة الإنسانية. باعتبار أن من أبرز دعاوى التحدى الثانى - الصادر من العلم - اتهام الفلسفة بالاستغراق فى النظرة الأسطورية والانحياز لأوهام ومخيلات النزعة الذاتية المتطرفة فى النظر إلى الوجود مما ينتفى معه كل طابع موضوعى، وهو ما يتعارض مع طبيعة النظرة العلمية، ذلك أن الفكر العلمى فى رأى أصحاب هذا الرأى يستلزم بالدرجة الأولى التمييز بين الذات والموضوع، وهو لا يتحقق إلا على قاعدة من هذا التمييز، ومن هنا يصبح أفضل شعار له ((اترك الذات، ودع الموضوع يتكلم)).

مثل هذا الشعار الذى وصل إليه العلم لم يكن إلا ثمرة لتطور حضارى بعيد المدى، فتارة كانت الغلبة فيها للذات وتارة أخرى تحقق فيها التداخل بين عالم الذات وعالم الموضوع وتارة ثالثة تمكن فيها عالم الموضوع من زحزحة عالم الذات محتلا بذلك موقع الصدارة.

والحق أن جدل العلاقة بين الذات والموضوع يعد أصدق تعبير عن جدل الصراع بين ثلاث نوعيات من التفسير الإنسانى للوجود. يمكن تحديدها على النحو التالى: التفسير الأسطورى أولا، التفسير الفلسفى ثانيا، التفسير العلمى ثالثا.

ومتى اتجهنا الى مناقشة النوعيات الثلاث هذه كنا بذلك قد توحدنا مع رحلة الإنسانية الطموحة ابتغاء التفسير اليقيني للوجود. باعتبار أن كل نوعية منها تمثل مرحلة قطعتها الإنسانية في رحلتها هذه- الا أن هذه المرحلة يصعب تحديدها بصورة قاطعة، فهي قد تتداخل مع مرحلة أخرى. فالتفسير الأسطورى كثيرا ما تداخل مع التفسير الفلسفي. والتفسير الفلسفى كثيرا ما تداخل مع التفسير العلمى. والتفسير العلمى كثيرا ما تداخل مع التفسير الأسطورى. ومن ناحية أخرى قد تتعايش التفسيرات المختلفة بعضها مع البعض، فعلى سبيل المثال إذا كانت الفلسفة على حد تعبير هيجل تعنى دراسة المواضيع بالفكر والتأمل، فإن مثل هذا التعريف يوحى بعلاقة وإن كانت مختلفة بالعلم الذى يدرس المواضيع بالتجربة والاستقصاء المباشر، وعلى حين أن العالم يشتغل فى معمله أو حقله أو فى السماء المضيئة بالنجوم، فإن معمل الفيلسوف هو مخه، وكما أن للعلم أقساما كثيرة فكذلك للفلسفة، وعلى جانبى الحد الفاصل بين العلم والفلسفة نجد أن قسم الفيزياء يقابله قسم الميتافيزيقا. أما التفسير والمناقشة فمن شأن الفلسفة ولكن فى إمكان الفيزيائى أن يحذر الفيلسوف مسبقا كى لا يتوقع أى تفسير قابل للفهم عن أنشطة الطبيعة.

على ضوء هذا التجاور بين العلم والفلسفة لاحظ جميس جينز أن كثيرا من الفلاسفة كانوا علماء للفيزياء في نفس الوقت منذ بداية التاريخ المدون حتى نهاية القرن السابع عشر، فالأسماء الرنانة فى الفلسفة مثل: طاليس، وأبيقور، وهيراقليس، وأرسطو، وديكارت، وليبنيتز كانت أسماء كبيرة فى العلم أيضا.[1]

ومن ناحية أخرى فإن التفسيرات الفلسفية كثيرا ما تضمنت عناصر أسطورية عديدة كما سنلاحظ فى الصفحات التالية، بل إننا نجد عددا كبيرا من أقطاب

---

[1] جيمس جينـــر الفيزياء. ترجمة جعفر رجب ص ٣٢-٣٣

الفلسفة المعاصرة وعلى رأسهم أرنست كاسيرر وأصحاب النزعة البنيوية يتجهون إلى دراسة بنية الأسطورة وموقعها من الحضارة المعاصرة.

والحق أننا إذا ما أردنا تعريف الفلسفة كان علينا تحديد موقعها بالنسبة لغيرها من الدراسات والأنشطة الحضارية، وكم كان الفيلسوف الإنجليزى الكبير برتراند رسل (١٨٧٢ - ١٩٧١) صادقا عندما عرف الفلسفة بقوله ((أحب أن أفهم الفلسفة على أنها وسط بين اللاهوت والعلم، فهى تشبه اللاهوت فى كونها مؤلفة من تأملات فى موضوعات لم تبلغ فيها علم اليقين لكنها تشبه العلم فى أنها تخاطب العقل البشرى، بأكثر مما تستند إلى الإرغام سواء كان ذلك الإرغام صادرا عن قوة التقليد أو قوة الوحى)).

((العلم - فيما أرى - هو الذى يختص بالعلم اليقينى، أما اللاهوت فاعتماده على صلابة الإيمان)).

ويمضى رسل فيقول ((لقد بدأت الفلسفة باعتبارها متميزة عن اللاهوت فى اليونان إبان القرن السادس قبل الميلاد، فلما قطعت شوطها فى العصر القديم، عاد اللاهوت فغمرها حين قامت المسيحية وسقطت روما، وكانت للكنيسة الكاثوليكية السيادة على الفلسفة فى ثانى عصورها العظمى وذلك من القرن الحادى عشر إلى القرن الرابع عشر هذا إذا استثنينا نفرا من عظماء الثائرين مثل الامبراطور فردريك الثانى (١١٩٥ - ١٢٥٠) وكان ختام هذه المرحلة اضطرابات بلغت مداها فى حركة الإصلاح الدينى. وأما المرحلة الثانية من مراحل الفلسفة وهى التى تمتد من القرن السابع عشر إلى يومنا الحاضر، فيسودها العلم سيادة لم يبلغ مثلها فى أى من المرحلتين السابقتين.[1]

---

[1] برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية. الكتاب الأول ترجمة د. زكى نجيب محمود ص ٤-٧.

ويمكننا أن نوازى بين تعريف رسل للفلسفة من خلال علاقتها بكل عن اللاهوت والعلم وبين موقع الفلسفة عند أوجست كونت فى ضوء قانونه عن المراحل الثلاث للبشرية. لكننا سواء اتجهنا إلى تعريف رسل للفلسفة أو موقف أوجست كونت منها، فإن ما يهمنا فى الدرجة الأولى هو التأكيد على نشاطها كتلبية لحاجة معرفية أساسية ملحة أحس بها الموجود البشرى فى صميم وعيه فالتمس الطرق والوسائل الكفيلة بها، مثلها فى ذلك مثل الأسطورة والعلم.

وإذا كان رسل مال إلى فهم الفلسفة على أساس كونها وسطا بين اللاهوت والعلم، فإنه يمكننا من ناحية أخرى اعتبارها وسطا بين الأسطورة والعلم، فهى إلى حد ما تمثل التطور التلقائى لعالم الأسطورة، مثلما يمثل العلم التطور التلقائى والطبيعى لعلم الفلسفة.

فقد بدأت الفلسفة فى اتجاه مناهض للأسطورة، فالفلاسفة الأوائل كانوا فلاسفة لمجرد أنهم دخلوا فى صراع مع النظرة الأسطورية التقليدية إلى العالم. فعندما كانت الأساطير لا تزال تسيطر على عقول الناس الذين ما كانوا ليفكروا أبدا فى أن يسألوا أنفسهم هذا السؤال (ما هى الحكمة؟) فلقد أجابت الأساطير على هذا السؤال، وعلى كثير غيره، بأكثر الطرق جلاء. وأدى ظهور الفلسفة إلى الاستعاضة عن الأساطير والنبوءات الكهنوتية بتفكير الإنسان ذاته فى العالم والحياة الإنسانية، مستقلا عن أية سلطة دخيلة، وظهر أناس بإمكانهم أن يدهشوا الآخرين بالاستدلال على أمور لم يفكر فيها أحد قط، أو لم يجرؤ أحد على وضعها موضع التساؤل من قبل.

ولا شك أن هؤلاء الناس كانوا يعدون فى البداية مجانين، كانوا يسمون أنفسهم فلاسفة، أى محبين للحكمة. فى البدء جاء الفلاسفة، أى ظهر اسم (الفيلسوف) وبعد ذلك ظهر مصطلح (الفلسفة).

ومن هنا بدت اقوال طاليس وانكسميس وهرفليس وعيرهم بمثابة قوانين ثورية أقامت نمطا نقديا من التفكير مستقلا عن الاساطير [1] وهكذا بدأت الفلسفة مع بداية يقظة الوعى الإنسانى وتحرره من آثار عالم الاسطوره. ومن هنا يصبح لزاما علينا أن نبدأ بتحديد الخصائص والسمات العامة للإدراك الاسطورى حتى يمكننا تحديد طبيعة الفارق بينه وبين الفكر الفلسفى. وفى هذا الصدد يهمنا أن نوضح أن مثل هذه الخصائص العامة للإدراك الأسطورى متى أمكن لنا تحديد الجانب الأكبر منها، كان فى استطاعتنا بعد ذلك أن نتنبه إلى مدى استمرارية تواجدها فى عالمنا المعاصر، رغم زوال عصر الأسطورة تاريخيا كما يرى البعض، إذ ليس من الضرورى أن تختفى هذه الخصائص والمقدمات العامة للإدراك الأسطورى بزوال الأسطورة، بل يمكنها أن تظل مؤثرة فى حياتنا ممتزجة بموقفنا من العالم ككل أو فهمنا للإنسان وقضاياه.

ولا شك أن الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية، وبعض الدراسات النفسية عند فرويد ويونج، يضاف إليها عدد قليل من الدراسات الفلسفية – مثل هذه الدراسات قدمت لنا العديد من الآراء بشأن عالم الأسطورة، وكيفية تفسيرها وتحليلها، وليس مجالنا هنا مناقشة الآراء المختلفة التى قيلت فى هذا الشأن، وإنما حسبنا استخلاص بعض السمات والخصائص العامة للإدراك الأسطورى، من خلال جملة هذه الدراسات رغم ما بينها من اختلاف وتضارب، وفى هذا الصدد يمكننا القول بالخصائص التالية:-

-١-

لعل أبرز ما يميز الفكر الأسطورى هو ارتباطه بالدين. فقد كانت الأسطورة فى أبسط أشكالها، وأشد مظاهرها فطرية تتضمن بعض الدوافع التى تعد بمثابة

[1] تيودور أويزرمان. تطور الفكر الفلسفى. ترجمة سمير كرم ص ٢٤

ساتير لمثل دينية عليا، فالأسطورة منذ البدء، دين بالقوة، او هي ديانة بدائية. ومن ثم تحمل الاسطورة طابع القداسة.[1] فالحقائق الأسطورية حقائق مقدسة. تشير الى الاعتقاد بواقعية بل وقدسية الموضوع الأسطوري، ففي الاسطورة تعتبر الكلمات أو الشخصيات أو الأعمال نفسها التي تروى ذات قوة وفضائل ومعان خاصة بها.

والاسطورة من ناحية اخرى تتصل بالطقوس حيث تعيد الطقوس تمثيل الأحداث التي ترويها الأسطورة.[2] وخير مثل معروف على التمثيل الدرامي للأسطورة - كما لاحظ ليفي بريل - ظاهرة تناول القربان المقدس، وطريقة الاحتفال برأس السنة في بابل. ففي كل احتفال برأس السنة كان البابليون يعيدون تمثيل انتصار مردوك على قوى الفوضى في أول أيام السنة الجديدة، عندما خلقت الدنيا، فكانوا ينشدون في هذا الاحتفال الحولي ملحمة الخليقة.[3]

وباختصار يمكن القول بأن القدسية، والاتصال الوثيق بالطقوس يعد من أبرز سمات الفكر الأسطوري.

-٢-

الفكر الأسطوري يميل بطبيعته إلى التشخيص، كما أنه ينأى عن التجريد، فالآلهة أقرب ما تكون إلى الكائنات المشخصة المحسوسة منها إلى الأفكار والحقائق المجردة، والخصائص الإنسانية كثيرا ما تنسب إليها. والعلل والمبادىء المفسرة للوجود ليست مجردة بل هي بالدرجة الأولى محسوسة وملموسة.

فالفكر الأسطوري لا يستطيع أن يعبر عن رؤاه ونظرياته إلا في ضوء مجموعة من الشخصيات الحية تتحرك وتتصارع وتتنازع على خشبة المسرح، إنه فكر

---

(1) Cassirer, E: An essay on man pp. 82-83

[2] لوسي مير: مقدمة فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية. ترجمة د. شاكر مصطفى سليم: ص٢٨٢-٢٨٣

[3] هـ. و.هـ. أ فرانكفورت وآخرون ما قبل الفلسفة. ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا ص ١٨.

درامي، لا يتعامل مع الأفكار كحقائق مجردة بقدر ما يتعامل معها كحقائق ملموسه. ومن هنا يبدو وكأنه بعيد عن عالم الفلسفة، بعيد عن تأكيد استقلال الفكر بذاته.

وعلى الرغم من محاولات (كلود ليفي ستراوس) اكتشاف البنية العقليه اللاواعية للأسطورة إلا أنه لم يستطع تجاهل الطابع العيني الملموس للفكر الأسطوري. فإذا كان الفكر الفلسفي يميل بطبيعته الى التجريد. وإذا كانت المعرفة العلمية تنظم في ضوء مجموعة من التصورات كالقوة والكتلة والذرة والخلية، وكلها مفاهيم وتصورات مجردة، فإن الفكر الأسطوري - كما لاحظ (ليفي شتراوس) يعمل دائما على مستوى العيني والملموس. إنه يتعامل مباشرة مع العناصر الملموسة لتجربتنا اليومية، ومن هنا كان اتجاهه ناحية التشخيص. والسحر بدوره وباعتباره وثيق الصلة بعالم الأسطورة، يتعامل مباشرة مع الظواهر المحسوسة للخبرة الإنسانية. فهو يعمل في ضوء الكيفيات الحسية، كاللون والذوق والوزن والشكل. إنه كما عرفه (ليفي شتراوس) علم الملموس.[1]

-٣-

وفي ضوء اتجاه الفكر الأسطوري إلى عالم المحسوس، والمشخص، نجد رؤيته وقد اتسمت بالصبغة العاطفية فالأسطورة وليدة العاطفة،فكل ما يرى أو يحس محاط بجو خاص، جو من الفرح أو الحزن أو العذاب. ففي الإدراك الأسطوري كما لاحظ (أرنست كاسيرر) - لا تستطيع أن تتحدث عن الأشياء باعتبارها جامدة أو محايدة، بل عليك أن تضفي مشاعرك على ما حولك، فتكسب الأشياء الموجودة في عالمك شيئا من داخلك، وهكذا يتحقق التواصل بينك وبينها، وينزوي شعورك بالاغتراب تجاهها.[2]

---

(1) Levi. Strauss, The Savage mind PP. 1-3.
(2) Cassirer E: An essay on man p.91.

وإذا كانت هناك بعض المحاولات التى قد مالت إلى تركيز انتباهها على البناء العقلى المنطقى للأسطورة وحده متجاهلة بذلك البعد العاطفى الذاتى لها، فاننا نرى أن التأكيد على أهمية ذلك الجانب لا يتعارض مع طريقة إدراك الاسطورة، أو منحى اتجاهها العاطفى فى النظر إلى الأشياء.

وفى ضوء هذا لمنحى العاطفى للإدراك الأسطورى، يمكن القول بأنه يتسم ايضا بنظرته الجمالية للأشياء، إذ لما كان البعد الذاتى العاطفى من أبرز أبعاد الإدراك الأسطورى جاز القول بأن عالم الأسطورة ليس بعيدا عن عالم الفن، ومن جهة أخرى نلاحظ أن الأسطورة أيا كان مضمونها، تقدم فى قالب فنى جمالى يصعب معه التمييز بين المجالين.

-٤-

من خلال ما تتسم به الأسطورة من قدسية يمكن القول بأن الفكر الأسطورى يميل إلى القطيعة (الدوجماطيقية) إذ لما كانت الحقائق التى تتضمنها الأسطورة أشبه ما تكون بالحقائق المقدسة، فإنها أصبحت على هذا النحو تشكل مجموعة من المعتقدات الجازمة الصارمة التى لا تقبل الجدل أو النقاش.

ويمكن القول إن عالم الأسطورة هو أقرب ما يكون إلى عالم المحرمات والواجبات منه إلى عالم الحقوق والواجبات. وليس أدل على ذلك من ظهور فكرة التابو. ففى ضوء هذه الفكرة تكون الحياة الإنسانية واقعة تحت ضغط مستمر ومحصورة فى دائرة ضيقة من متطلبات الأمر والنهى، ومن المندوبات والممنوعات، ومن المحللات والمحرمات.

((والحق أننا فى العالم الأسطورى نجد العالم وقد اتخذ صورة كل عضوى موحد فلا يكون ثمة موضع لأى شذوذ فردى، أو أية أصالة شخصية، بل تكون الكلمة

الأولى للتقليد، والرأى الحاسم للجماعة. ولا غرو فى هذا[1]. فالقبيلة هى التى تفكر وتحدد أهدافها ولم يكن الفرد ملزما بأن يفكر، لأن القبيلة كانت هى عنصر الحياة. وكان عنصر الحياة يصنع داخل الفرد بطريقة عفوية، أى بطريقة غريزية، لا كفكر منطوق بطريقة واعية.[2]

بيد أن القبيلة لم تكن تشكل وحدها عنصر الحياة، بل إن الطبيعة بأكملها كانت تمثل مجتمع الحياة. ولا يكتسب الإنسان فى هذا المجتمع منزلة عالية تميزه عن غيره، بل كان ينظر إليه باعتباره مجرد جزء من المجتمع ليس له مكانة أو درجة أعلى من الأفراد الآخرين فيه، ومن ثم كانت الحياة فى أرفع أشكالها وأوضاعها تتمتع بدرجة دينية واحدة، فالناس والحيوانات والنباتات، كلها على قدم المساواة.[3] ومن هنا فنحن نصادف فى المجتمعات الطوطمية طوطما نباتيا كما نصادف طوطما حيوانيا، ولا شك أن فكرة الطوطمية نفسها تعنى غياب عنصر الشخصية الإنسانية، فالإنسان فى ضوء هذه الفكرة - يمتد بجذوره فى العالم النباتى أو الحيوانى أو كليهما معا، ومنها يستمد شرعية وجوده. وهكذا تذوب الشخصية الإنسانية فى الكيان الأسطورى الموحد، كما تتلاشى الفروق الفردية وكافة النزعات والمواقف التعددية فى ضوء مجموعة القواعد الثابتة التى يفرضها الفكر الأسطورى على كل شعور إنسانى وعلى كل عمل إنسانى.

-٥-

ونتيجة لقطيعة الفكر الأسطورى وقدسيته المرتبطة بنزعته الدينية فإنه يصبح بعيدا عن روح الشك، بل إن إثارة الشك حوله يكاد يعنى مروقا على جملة

---

[1] د. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة ص ١٠٦.

[2] ثيودور أويزرمان. تطور الفكر الفلسفى. ترجمة سمير كرم ص ١٤.

[3] Cassirer, E. An essay on man. P.91

المعتقدات التي يدين لها بالولاء، ومن هذا المنطلق يبدو وكأنه يقع في موقع التصادم مع صميم الفكر العلمي والفلسفي.

ومن هنا قيل أن سقراط أحكم أهل اليونان، وفسر سقراط ذلك على أنه استحسان للا أدرية التي كانت نقطة البداية لفلسفته ((لا أعرف سوى شيء واحد وهو أنني لا أعرف شيئا)). فالفلسفة الحقة تبدأ عندما يبدأ الإنسان يتعلم الشك وخصوصا الشك في الأفكار والبديهات والحقائق المقررة والمتعارف عليها(1)، والتفكير العلمي الفعال- كما لاحظ فرنسيس بيكون - يبدأ من الشك لا من التسليم واليقين، فنحن إذا بدأنا في تأملاتنا باليقين انتهينا إلى الشك. وإذا بدأنا بالشك وتحملناه في صبر فسوف ننتهي إلى اليقين. ومن هنا اتجه بيكون في الجانب السلبي من منهجه إلى طرح العديد من الأوهام أو الأباطيل التي تعوق معرفتنا بالطبيعة باعتبارها تؤدي بنا إلى الثقة المطلقة في إدراكاتنا.(2)

ولعل هذا أيضا هو ما دفع ديكارت إلى اتخاذ منهج الشك سبيلا للوصول إلى اليقين، ولا غرو أن وجدنا الفيلسوف البرجماتي شارلز سوندرز بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) - في مقال له بعنوان تثبيت الاعتقاد The Fixation of Belief يتناول منهج البحث العلمي. باعتباره يبدأ من الشك، وهي حالة من عدم الرضا والشعور بالتوتر تدفعنا إلى محاولة الوصول إلى اعتقاد صحيح نطمئن إليه، ومتى حققنا غايتنا توقف البحث العلمي، وأصبحنا أحرارا في أفعالنا، وعلى هذا النحو يستهدف البحث العلمي مساعدتنا على أن نتجاوز حالة الشك إلى حالة الاعتقاد.(3)

---

(1) Durant, Will. The Story of philosophy p.8

(2) Bacon. F,o. New Organon From Francis Bacon Aselections of his Works Edited by Sidney Warhalt pp. 326-330.

(3) More, Edward C., American Pragmatism. Pierce. James and Dawey p.67.

والحق أن الشك يتفق مع طبيعة الروح الفلسفية التى لا تقنع بالعالم فى ضوء صورته الفعلية الراهنة، بل تميل دائما إلى طرح التساؤلات وإثارة الشكوك، وإذا كنا قد نسلم مع البعض بأن الفكر الأسطورى لا يعنى انعدام التأمل كلية، بل إن التأمل قد يحدث ضمن إطار الفكر الأسطورى، فى ضوء التساؤلات التى تثار حول مشكلة الأصل والغاية وغيرها من المشكلات المرتبطة بعالم الفلسفة مما يعنى صعوبة إصدار أحكام عامة حول انفصال الفكر الأسطورى كلية فى الفكر الفلسفى - إذا كان من الممكن التسليم بذلك إلا أنه يمكن القول بأن ما ينتهى إليه الفكر الأسطورى يصبح بمثابة عقائد جازمة لا تقبل الشك أو أية محاولة لإثارة الجدل والنقاش أو محاولة البرهنة على صحتها.

ومن ناحية أخرى فان من طبيعة الفكر الأسطورى أن تقبل حقائقه برمتها باعتبارها وحدة واحدة غير قابلة للتحليل، أو قابلة لقبول جانب منها وطرح الجوانب الأخرى من الحسبان. فالحقائق الأسطورية مثلما كانت خارجة عن دائرة الشك كانت أيضا بمنأى عن التحليل . فلم يكن الخيال الأسطورى بقادر على رد الرؤية الأسطورية الكلية إلى عناصرها.[1]

وإذا كنا فى ضوء بعض الدراسات الحديثة والمعاصرة قد اتجهنا إلى تحليل عالم الأسطورة فلا أعتقد أن أصحاب الفكر الأسطورى وحملة رايته كان لديهم أدنى اهتمام بتحليل وعيهم الأسطورى. ومن هنا فالحقائق الأسطورية كانت تتوارث أبا عن جد باعتبارها كتلة واحدة متماسكة لا تقبل تحليل محتوياتها أو فصل مكوناتها. وربما ينبع ذلك من طبيعة الفكر الأسطورى نفسه الذى يستهدف تحقيق معرفة كلية شاملة بضربة واحدة تحت سيادة مبدأ أنك إذا لم تستطع فهم كل شىء فلن تستطيع فهم أى شىء. وهو يتعارض مع صميم التفكير العلمى - كما لاحظ ليفى شتراوس - باعتبار أن التفكير العلمى يتقدم خطوة بعد أخرى محاولا تقديم تفسيرات لظواهر

---

[1] Cassirer, E, The Philosophy of symbolic forms, ii,pp. 45-46.

محدودة ثم الصعود منها إلى ظواهر أخرى وهو ما دفع ديكارت إلى القول بأن التفكير العلمي يستهدف تقسيم المشكلة إلى أجزاء بسيطة بقدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على أفضل وجه.[1] وإذا كان التفكير العلمي يتسم بنزعة التحليل فإن الفلسفة بدورها من خلال بعد جوهري من أبعادها يمكن أن ينظر إليها أيضا باعتبارها تحليلا، فالمهمتان الكبيرتان للفلسفة كما لاحظ هنترميد - هما مهمتا التحليل والتركيب. وتتضح المهمة الأولى في كون التحليل يمثل أول نشاط فلسفي رئيسي. وفي هذا الدور يقوم المفكر بتحليل ما يمكن تسميته بأدواتنا العقلية فيدرس طبيعة الفكر، وقوانين المنطق والاتساق، والعلاقات بين أفكارنا والواقع، وطبيعة الحقيقة، ومدى صلاحية مختلف المناهج التي نستخدمها في توصيلنا إلى الحقيقة أو المعرفة، ذلك أن الفيلسوف هو من أكثر الناس اهتماما بالبحث عن أفضل الطرق للوصول إلى اليقين.

أما بالنسبة للمهمة الرئيسة الثانية للفلسفة، وهي في الوقت ذاته المهمة التقليدية الأقدم عهدا، فهي تحاول إيجاد مركب لكل معارف،وتجارب الإنسان الكلية، وهنا ينصب الاهتمام على النتيجة المتوقعة، بدلا من المناهج أو الأدوات المستخدمة، وفي هذا النشاط التركيبي يبحث الفيلسوف عن أشمل رأي ممكن بشأن طبيعة الواقع، ومعنى الحياة وهدفها وأصل الوعي ومكانته ومصيره وغير ذلك من الأسئلة الجدية لأقصى درجة. فهنا ينصب الاهتمام على الاكتمال أو الشمول والهدف هو تكوين نظرة إلى العالم أو صورة عن الكون لا تغفل من التجربة البشرية شيئا يمكن أن يجعل من هذا التدفق المستمر للتجربة كلا منظما متكاملا له مغزاه.[2]

---

[1] Levi-Strauss C. Myth and Meaning p. 16.

[2] هنترميد. الفلسفة وأنواعها ومشكلاتها. ترجمة د. فؤاد زكريا ص ١٩-٢٠.

وفي اعتقادى أن الفكر الأسطورى إذا كان بعيدا عن التفكير العلمي التحليلي، وبعيدا أيضا عن التفكير الفلسفي بوصفه تحليلا ينصرف إلى بحث مشكلة المعرفة ومناهجها، فإنه يبدو إلى درجة ما قريبا من التفكير الفلسفي بوصفه تركيبا، وبصفة خاصة حين يتجاهل الفيلسوف ضرورة عدم الخلط بين اتجاهه إلى تقديم نظرة شمولية متكاملة، وبين اعتقاده الضمني بأن ما قدمه من مركب متكامل صاغه للتاريخ والتجربة البشرية هو بمثابة مركب نهائي. متى تجاهل الفيلسوف هذه الحقيقة فإنه في ظني يكون قد ابتعد عن أبرز خصائص وسمات عالم الفلسفة وهو البعد عن طابع القداسة واليقين المطلق تجاه نظرتنا للأفكار والنظريات الفلسفية. ذلك أن اعتقاد الفيلسوف بأن مذهبه يمثل التكامل النهائي للمعرفة الإنسانية والمركب الأول والأخير للفكر الفلسفي يعني أنه أحال فكره الفلسفي إلى حقيقة مقدسة تلزم الاعتقاد فيها، لا تتغير أو تتبدل على مر العصور. باختصار يكون الفيلسوف بذلك قد أحال الفلسفة إلى تقليد أسطورى ثابت خارج دائرة الزمان. ولا غرو بعد ذلك أن وجدنا دعاة الوضعية المنطقية يشنون أعنف هجوم على النزعة التركيبية في الفلسفة، بل ويتجه بعضهم صراحة إلى التوحيد بين الفلسفة بمعناها التقليدى وبين الأسطورة.

-٦-

وعلى هذا النحو يبدو لنا الفكر الأسطورى وكأنه فكر سكوني ينحو نحو الثبات والجمود والاستقرار، بعيد عن الدينامية أو الحركية. ولا غرو في هذا - فأجيال البشر - في ضوء مبدأ وحدة الحياة- تكون سلسلة فذة لا تنقطع، وبالتجسيد يتحقق الحفاظ على المراحل الأولى من الحياة، فتظهر روح الجد في طفل حديث الولادة. بعد أن جرى عليها التجديد، ويمتزج الحاضر والماضي والمستقبل،

في "الاحر. دون ان يكون بينها خط فاصل. وإذا بالحدود بين الأجيال قد أصبحت غير واضحه المعالم"[1]

ومن هنا جاز القول بأن الفكر الأسطورى من حيث أصله ومبدئه فكر تقليدى فعندما تحاول الأسطورة فهم الشكل الحاضر من الحياة الإنسانية لا تجد وسيلة لديها سوى رده إلى الماضى البعيد، الذى يمتد بجذوره فى الماضى الأسطورى، ما كان هناك منذ البدء، وهو وحده الثابت المتأصل الذى لاتحوم حوله ريبة. بل إن إثارة الشك حوله هو انتهاك للحرمة، باعتبار أنه لا يوجد أى شىء أقدس من قداسة الماضى. فالماضى وحده وهو ما يمنح الأشياء جميعا مادية كانت او غير مادية إنسانية قيمتها ورفعتها واستحقاقها الدينى والاخلاقى.

وفى سبيل الحفاظ على الرفعة لابد أن يظل النظام فى شكل واحد، لا يتغير أو يتبدل، وأى تغيير طفيف يصيب نظام الأشياء المقرر يعد كارثة من زاوية الفكر الأسطورى وخطورة على جوهر الحياة الدينية، فكلمات المنطوقة السحرية أو التعويذة أو الرقية، وكل جزء من عمل دينى، صلاة كان أو قربانا- كل هذه جميعا يجب أن تعاد على ترتيب واحد لا يتغير. وكل تغير فيها قد يعدم قوة الكلمة السحرية أو الشعيرة الدينية ويقضى على سلطانها[2]

وهكذا يبدو الوعى الأسطورى فى موقع التعارض مع كل نزعة تاريخية تؤمن بالتطور. فالفكر الأسطورى بطبيعته فكر متجمد ثابت. لا يفرق بين ما كان وما سيكون.

(1) Cassirer, E. An essay on man. Pp 19 - 92
(2) Ibid p. 248

نرى العناصر الأسطورية ترتبط ببعضها البعض مرة بعد أخرى، فى نظام أو نسق مغلق ثابت، وهو ما يتعارض مع صيرورة التاريخ وكونه يمثل نسقا مفتوحا.[1]

والحق أن الوعى التاريخى Histerical Conscious كما يذهب أرنست كاسيرر – هو نتاج متأخر من نتاجات الإنسانية، فلم يكن له وجود قبل عصر كبار المؤرخين اليونان. بل لأن المفكرين الإغريق لم يكن فى مقدورهم أن يقدموا تحليلا فلسفيا لذلك الشكل الخاص من الفكر التاريخى ولم يظهر مثل هذا التحليل حتى فى القرن الثامن عشر. وبلغت فكرة التاريخ دور نضجها للمرة الأولى عند فيكو وهيردر – عندما أدرك الإنسان مشكلة الزمن، وتحرر إلى حد ما من تلك الدائرة الضيقة التى تشكلها رغباته واحتياجاته القريبة فبدأ يبحث عن أصل الأشياء وهنا لم يجد أمامه أصلا تاريخيا ، بل وجد أصلا أسطوريا، وكان اضطراره إلى أن يعكس العالم المادى والعالم الاجتماعى على الماضى الأسطورى حتى يتمكن من فهمه. وهكذا نجد فى الأسطورة المحاولات الأولى لتبين الترتيب الزمنى للأشياء والأحداث أى لإيجاد علم كونى وعلم أنساب للآلهة والناس. إلا أن هذا العالم الكونى وعلم الأنساب لا يعنيان معنى التميز التاريخى بالمعنى الصحيح فلا مجال هنا للتمييز بين الماضى والحاضر والمستقبل، فالأبعاد الثلاثية للزمن تشكل وحدة عضوية لا تمايز بين أجزائها وكلا لا انفصال بين مفرداته، والحق أنه لا يوجد للزمن الأسطورى مبنى محدد وإنما هو زمن أزلى. ذلك لأن الأسطورة ترى أن الماضى لم ينته بعد بل ما يزال مستمرا[2] أو بعبارة أخرى، إننا نعيش فى الماضى من خلال الأسطورة ، فحاضرنا هو الماضى، بل ومستقبلنا هو الماضى.

---

(1) Levi. Strnuss, C. Myth and Meaning. P.40.
(2) Cassirer, E. An essay on man. P.191

وعلى هذا النحو يتعارض الفكر الأسطورى مع كل فكر مستقبلى أو يوتوبى، يعمل على تجاوز الواقع الفعلى الراهن والتحرر من أسره ولعل هذا هو ما دفع البعض إلى القول بأن الأيديولوجيا هى المعادل الوظيفى للأسطورة. فالأيديولوجيا كما عرفها كارل مانهايم تهدف إلى الدفاع عن الوضع الفعلى الراهن، وإيجاد التبريرات اللازمة لحماية مصالح الفئات الحاكمة. بينما تتسم اليوتوبيا بأنها تطلع إلى المستقبل، وأمل فى الحصول على بعض الأشياء التى لا توجد فى الوضع القائم، ووظيفتها الأساسية أن تقلق النظام الذى يحاول أنصار الأيديولوجيا المحافظة عليه، إنها تلك الأشياء التى تحاول اليوتوبيا إدخالها فى صلب النظام الجديد[1].

وعلى هذا النحو تتعارض الأيديولوجيا مع حركة التاريخ، باعتبارها تشكيل إدركات سكونية للظروف المتغيرة. ولعل هذا ما دفع كارل ماركس إلى نبذها والهجوم عليها فى كتابه عن الأيديولوجيا الألمانية، موحدا بينها وبين الدين والأخلاق والميتافيزيقا[2].

والحق أن التوحيد بين الأيديولوجيا والدين لم يقتصر على ماركس وحده، بل لقد امتد إلى عدد آخر من المفكرين نذكر منهم فويرباخ Feuerbach وفرويد Freud. كما نجد كلا من باتريك كوربت Patric Corbete وألاسدير ماكنيتر Alasdair Macintyre. يتجهان إلى تناول المسيحية ذاتها باعتبارها أيديولوجية، وعلى سبيل المثال يتناول كوربت الماركسية والكاثوليكية والديمقراطية كأمثلة أساسية للمعتقد الأيديولوجى، وذلك على الرغم من اعتقاده بوجود مئات بل آلاف الأمثلة الأخرى تشمل الغاندية والنازية ونظرية الحق الإلهى للملوك.[3]

---

(1) Mannheim, K ideology and Utopia p 173.

(2) Manning DJ. (editor) The Form of Ideology p. 3

(3) ibid p. 27

ولكن إذا كان من الممكن التوحيد بين الأيديولوجيا والدين من منطلق قيمة المعتقد بالنسبة لكل منهما، فإنه ينبغي أن نفرق بينهما على أساس أنه إذا كان أصحاب الفكر الأيديولوجي يحاولون إيجاد تبريرات تحقق شرعية معتقداتهم عن طريق علم الاجتماع أو الفلسفة الاجتماعية، فإن رجال الدين على العكس من ذلك- لا يحاولون تبرير معتقداتهم الدينية من خلال علم التوحيد أو الكلام منظورا اليه باعتباره نسقا دنيويا مستقلا بذاته مما يجعل علم التوحيد أو الكلام ممكنا[1].

-٧-

وفي ضوء ما تقدم، فلا محل للجدل في الوعي الأسطوري، فالأسطورة لا تعرف الجدل، فالإنسان جزء من النسق الطبيعي، ولا استقلال له بدونه. ومن هنا تنتفي علاقة الجدل بينه وبين الطبيعة. فهو يمتد بجذوره فيها، وهو لا يعرف ذاته مختلفة عنها أو مغايرة لأي شيء ينتمي إليها، حيوانا كان أم جمادا إنه - كما رأينا - يقف مع بقية الأشياء الموجودة في عالمه على قدم المساواة، وعندما يواجهها فالحق يقال إنه يواجه نفسه أكثر مما يواجه أشياء غريبة عنه، بحيث يمكن القول إن العلاقة بين الإنسان والطبيعة علاقة مونولوجية ذاتية وليست علاقة ديالوجية جدلية، إنها علاقة توحد وترابط وتكامل وألفة وامتزاج وليست علاقة تقابل وتضاد وجدل. فهي أقرب إلى علاقة المشاركة التي تحدث عنها ليفي بريل منها إلى علاقة الانفصال والتباعد. وهنا قد يرى البعض ومنهم الفيلسوف المعاصر جارودي، أننا يمكننا أن نذهب إلى مدى أبعد من تناول العلاقة الجدلية، فلا نقصرها على العلاقة بين الإنسان والطبيعة، بل نمتد بها إلى جذورها الأولى، وأشكالها الأسطورية القديمة، والتي تسبق الصدام بين الإنسان والطبيعة. فالعلاقة الجدلية تبدأ مع هذا (الازدواج في الواحد)، الازدواج الذي قال عنه (هنري والون) إنه في انطلاق الأسطورة

[1] Ibid p. 30

البدانية ذاته والذى يجعل الفكر قادرا على إحداث انفصال أولى بين عالم الظواهر المباشر وعالم الواقع العميق الذى يتصوره على شكل الأسطورة.

ثم يظهر تناقض ثان حين تتخلى الفكرة عن أوهام الأسطورة المفارقة. وتعترف أنها مجرد فرضية. وبالتالى تقبل المواجهة مع الواقع بالخضوع لحكم الممارسة، فإذا لم ينجح هذا النموذج أى إذا لم يفسر الظواهر ولم يمنحها السلطة عليها وسلطان معالجتها، أصبح من الواجب إما تقعيد النموذج وأما الاستعاضة عنه بآخر، بإعادة تنظيم شاملة لمعارفنا.(١)

وهكذا يمكن أن يدعى البعض، بناء على هذا التحليل، ارتباط الوعى الأسطورى بشكل ما بالتفكير الجدلى. وهنا نلاحظ أنه إذا كان ذلك صحيحا، فلا أظن أن علاقة الإزدواج فى الواحد، من شأنها أن تقضى على عناصر الثبات والاستقرار والجمود المكونة للوعى الأسطورى، ولا أظن من ناحية أخرى أن الانفصال الأولى بين عالم الظواهر وعالم الواقع العميق المباشر فى شكل أسطورة، يمكن أن يعد بحق انفصالا واضحا حادا بين عالمين أو واقعين، فالواقع الأسطورى شيىء آخر غير الواقع المادى العينى، إن مفرداته لا تشكل تصورات عقلية مجردة بل هى فى المحل الأول مجموعة من الشخوص والكيانات الحية. ومن ثم فالواقع المادى العينى المحسوس هو من الواقع الأسطورى، بمثابة لحمته وسداه.

وهكذا يمكن أن نتبين أن مثل هذا الانفصال الأولى بين الواقع والأسطورة هو انفصال شكلى لا يمس الوحدة العميقة القائمة بينهما. ويؤكد هذا أنه بمجرد ظهور التناقض الثانى. عندما تظهر الفكرة متحررة من أوهام الأسطورة كفريصة، تبدأ المواجهة من الواقع عن طريق الخضوع لحكم الممارسة.

---

(١) روجيه جارودى. ماركسية القرن العشرين. ترجمة نزيه الحكيم ص ٨٣.

الوعى الأسطورى يتجه ناحية تحقيق أهداف وأغراض عملية فى المقام الأول، وإن كان هذا لا ينفى إمكانية دراسته من منطلق إمكانية اكتشاف طموحات معرفية نظرية تدفعه إلى محاولة تفهم العالم الذى يحيط به وتحديد موقعه منه، ولعل دراسة ليفى شتراوس عن المجتمعات البدائية توضح لنا هذه الحقيقة[1]. لكن مثل هذه المحاولة - فى اعتقادى - لا تنفى الطابع الغالب على الوعى الأسطورى. فإذا كنا من الممكن أن نسلم مع ليفى شتراوس بالدافع النظرى تجاه المعرفة لدى المجتمع الذى اصطلح على تسميته بالمجتمع البدائى، فإن هذا لا ينفى أن الطابع الغالب على الوعى الأسطورى هو الطابع العام، وهو يترجم طابعه هذا فى صورة شعائر وطقوس تؤدى يستحيل تصور الأسطورة بدونها. ولا نريد هنا أن نذهب إلى مدى أبعد ونقول مع البعض إن اليد هى العضو الأساسى للحضارة، وعن طريقها بدأ السير فى طريق الإنسانية، إلا أننا يمكننا أن نتفق مع توما الأكوينى فى تعريفه القائل (إنما الإنسان عقل ويد). فإذا كانت اليد فى المرحلة الأولى للإنسانية لها الغلبة نوعا ما، فهذا لا ينفى دور العقل. وبالتالى فان قولنا بغلبة الطابع العملى على الوعى الأسطورى، ليس معناه استقلاله كلية عن عالم الفكر التأملى النظرى. وعندما نتساءل هل نحن بصدد تأكيد قيمة العمل والتطبيق على نحو يسقط من حسابنا أهمية النظر أو يقلل من شأنه أو لا يضعه على نفس المستوى مع العمل!

وهنا يمكننا أن نقرر أن قيمة العمل على ما يبدو كانت تحتل مكانة أرفع من قيمة النظر، على الأقل فى المراحل الأولى من تطور الإنسانية، وإذا كان العمل يفترض وجود أسس نظرية، فإن البحث النظرى كان موجها أساسا لأغراض علمية. ولم تكن ثمة حاجة لتنظير العمل كموضوع للتأمل الإنسانى، فقد كان يمثل العمل

[1] انظر دراسة كاتب هذه السطور عن كلود ليفى شتراوس والحضارة المعاصرة.

أداة المعرفة، كما أن أسسه النظرية كانت موجهة بالدرجة الأولى إلى تطويره وتحسينه وليست موجهة إلى مناقشة مشروعيته وضرورته. ثم إن هذه المحاولة كانت تدخل فى إطار النسق الطبيعى الذى ينتمى إليه الموجود البشرى ويمتد بجذوره فيه. وعلى هذا النحو يمكن القول بأن كلا من العمل والأسس النظرية التى يعتمد عليها، إن جاز لنا أن نعترف بها، لا وجود لهما إلا فى ضوء مجرى الحياة الطبيعية والمادية.

والحق أن الحياة الروحية الدينية عند الأقدمين لم تكن مستقلة عن هذا المجرى العام، بل كانت ملتحمة به كل الالتحام. فالآلهة كانت أقرب ما تكون إلى كونها مجرد امتداد للعالم الطبيعى المادى، وليس بدعا بعد ذلك أن تقدم القرابين إليها. ومن ثم كانت هناك وحدة سحرية بين الإنسان والأرض والآلهة.

وعن طريق هذه الوحدة انتشرت عادة تقديم الملوك كقربان للآلهة، وقد أثبت فريزر أن مكانة الملك إنما نشأت أولا وقبل كل شىء من السحر المتعلق بالخصوبة. ففى نيجيريا، كان الملك أول الأمر مجرد أليف للملكة، إذ لابد من أن تتمكن الملكة من الحمل حتى تعطى الأرض ثمرها.

وبعد أن يؤدى الرجال - الذين يعتبرون ممثلين لإله القمر على وجه الأرض - واجبهم تقوم النساء بقتلهم. وكان الحيثيون ينثرون دم الملك المقتول فوق الحقول، أما جسده فتأكله الجنيات: وهن وصيفات الملكة بعد أن يرتدين أقنعة من رؤوس الكلاب أو الجياد أو الخنازير. ومع التحول من المجتمعات التى تسيطر عليها الأم إلى المجتمعات التى يسيطر عليها الأب، سلب الملك كثيرا من سلطات الملكة. فكان يرتدى ملابس نسائية، ويضع أثداء صناعية ويمثل الملكة. وأصبح هناك

بانب للملك يقتل بدلا منه ثم استبدلت الحيوانات بنائب الملك هذا لقد أصبح الواقع أسطورة، وتحولت الطقوس السحرية إلى شعائر دينية.

وهكذا نخلص من هذا التحليل الى صعوبة الفصل بين العمل والسياق الطبيعى العام الذى يفهم من خلاله. وبالتالى فلم تكن الحقيقة نظريه خالصه بل كانت علمية فى المقام الأول.

ومتى تجاوزنا مرحلة الفكر الأسطورى، وأكدنا على استقلال الفكر بذاته بعيدا عن مؤثرات عالم التشخيص والتجسيد وإضفاء الطابع الذاتى على نظرتنا للوجود، وخلصنا أفكارنا من كل طابع مقدس. وناقشنا العديد من القضايا بجرأة واستقلالية واعتزاز بحرية الرأى - ومتى تحقق ذلك كنا قد دخلنا عالم الفلسفة. عالم الفكر التأملى الحر المستقل الذى لا تكبله أغلال احتياجاتنا ومتطلباتنا اليومية.

هنا نتأمل ونفكر. هنا تسود روح التسامح والود - فلا نصادر أفكار غيرنا لحسابنا، بل نناقشها ونتحاور معها، لا نلزم غيرنا برأينا ونفرضه عليه فرضا، بل نحاوره ونحاول أن نقنعه بصحة مبرراتنا وصدق أحكامنا، هنا تحيا الأفكار فى حديقة غناء مع بعضها البعض فيصبح من حق كل واحد منا أن يرتبط أو يتعلق بواحدة منها أو بعضها، دون أن يعد ذلك اعتداء على حق غيره المشروع فى التعلق أو الارتباط بفكرة مخالفة والدفاع عنها، هنا تتسع دائرة التساؤلات التى تطرحها العقلية البشرية وتتسع بالتالى دائرة الإجابات عليها.

هنا باختصار شديد يتبدى لنا تاريخ الفلسفة. فيقدم لنا سجلا صادقا وأمينا لحياة الأفكار ليصبح بعد ذلك سيرة ذاتية لها. أليست السيرة الذاتية لاية شخصية من الشخصيات تشكل بعدا جوهريا أساسيا من ابعاد فهمنا وتعرفنا على حقيقة تلك الشخصية. إذا كان الأمر على هذا النحو فكذلك الحال بالنسبة لحياة الأفكار

المثل مأخوذ من كتاب أرنست فيشر ضرورة الفن ترجمة سعد حليم ص ٤٩

الفلسفية، إذ أننا من خلال ذلك التاريخ يمكننا التعرف على طبيعة الفكرة الفلسفية من حيث نشأتها وتطورها وتفاعلها أو صراعها مع غيرها من الأفكار الفلسفية، كما يمكننا من ناحية أخرى أن نتعرف على مدى أصالة الفكرة من حيث قدرتها على الصمود والتحدى فى عالم الفكر الفلسفى، وفى ضوء كل هذه الاعتبارات يمكننا أن نتعرف على جانب آخر على درجة كبيرة من الأهمية ألا وهو معرفة درجة التلاحم أو التفاعل أو التداخل بين الأفكار الفلسفية القديمة وبين الأفكار الفلسفية المعاصرة.

ولا يعنى هذا بطبيعة الحال أننا نشخص الفكرة، بل إن كل ما نعنيه أننا نؤكد الكيان المستقل الذاتى الأصيل للفكرة ولا غرو بعد هذا أن وجدنا البعض ومنهم الفيلسوف الإيطالى جيوفانى جنتلى G. Gentile -يؤكد هوية الفلسفة مع تاريخها، منظورا إليها لا باعتبارها هوية استاتيكية جامدة، بل على أساس كونها تطورا وخلقا، بمعنى أن الفلسفة فى خلقها تاريخها فإنها أيضا تخلق نفسها وهنا تتبدى الطبيعة الجدلية للفلسفة أو بعبارة أخرى وحدتها العميقة مع العملية التاريخية.[1] والحق أن - الفلسفة لا تخلق تاريخها فحسب، بل تساهم أيضا فى خلق تاريخ البشرية، فكم من الأفكار غيرت مجرى التاريخ، وكم من الأفكار تنازعت بشأنها الدول والشعوب.

وإذا كانت الفلسفة فى خلقها تاريخها تخلق نفسها، فليس معنى هذا أن تركن إلى ماضيها وتستسلم له، مكتفية بما حققته، قنوعة بما سطرته كتبها القديمة، رافعة شعار ليس فى الإمكان أبدع مما كان. هنا تتوحد الفلسفة مع عالم الأسطورة، فكل ما قيل بلغ درجة القداسة، وليس على الفلسفة إلا أن تكرره فتعيد شرحه وتفسيره وتحيله. كأنه كتب عليها أن تتحرك من خلاله إلى أبد الأبدين، فالتاريخ قد توقف، والوعى الإنسانى قد تجمد. فليس ثمة جديد، بل الجديد هو الماضى بعينه،

---

[1] Deruggerio. Modern Philosophy
Translated by A Howard Hanny and R G Collingwood p 358

وما عداه هو المرفوض. هنا تصبح مهمة الفلسفة الوحيدة هي الاستغراق في دراسة ماضيها، بدون إضافة خلاقة له، وهكذا تغادرها الروح المبدعة. وتصبح خاوية من التفكير الحقيقي، غريبة عن قضايا العصر، بعيدة عن مشاكل الحياة التي تشغل اهتمام البشرية.

ومما قد يزيد الطين بلة، أنها بحكم طبيعتها التأملية التي يستحيل معها الحكم على مدى صحة ما تنتهي إليه من نظريات فلسفية بشكل يضاهي الحكم على صدق أو كذب النظرية العلمية قد تجد الفلسفة نفسها في موقف لا تحسد عليه.

كانت الفلسفة في العصر القديم الحاكمة المطلقة التي خضعت لسلطانها جميع العلوم، فقد حلت لهذه العلوم مشكلاتها ومنحتها الكثير من حكمتها، وبذلت لها عن سعة من خزائنها كل ما كانت في حاجة إليه من أفكار ومناهج،وهكذا ظهرت العلوم جميعها عن الفلسفة وظلت تتسابق في طاعة أوامرها، وتترسم في إعجاب خطاها، مستمدة من ثروتها الغنية كل ما يمكن أن يزيد في ثروتها الخاصة، ولكن لم تلبث العلوم أن استيقظت، كأنها أفاقت من حلم مروع.. فأدركت أنها ضلت جادة الصواب باتباعها الطريق الذي رسمته الفلسفة. كما أدركت أن ما أخذته من خزائن الفلسفة لم يكن إلا جواهرا زائفة. وأن الصورة الزائفة التي صورت بها الفلسفة وحسدتها عليها العلوم الجزئية وقلدتها فيها، لم تعد في نظر هذه العلوم إلا نوعا من الكمال الكاذب. فكان لا مناص من أن تنزل هذه الملكة عن عرشها السامي.

استقلت العلوم عن الفلسفة واعتمدت على نفسها حقبة طويلة من الزمان، حالفها فيها النجاح والتوفيق، وإن صحبه شيء من الغطرسة والاعتداد بالنفس [1]. ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل وجدنا عددا من الفلاسفة يحاول أن يجعل نظرته الفلسفية تابعة للنظرة العلمية، وربما ساعد على ذلك ما قد يثيره الفهم الخاطئ

---

[1] أزفلد كوليه: المدخل إلى الفلسفة (ترجمة د. أبو العلا عفيفي) ص ٣٦٥

لمعنى ودلالة الفلسفة، بل ما قد يثيره الفيلسوف نفسه من لبس فى الأذهان عندما يحاول تقريب معنى الفلسفة من الوجدان الشعبى العام. انظر مثلا إلى الفيلسوف الألمانى كارل ياسبرز وهو يناقش معنى الفلسفة، تجده يقرر ويؤكد تحقيق عملية التفلسف لدى الأطفال والمجانين بصورة ما[1].

وهكذا نصل إلى تأمل هذا الموقف الجديد، وهو أن التقدم العلمى عندما يحرز أرضا جديدة كانت من قبل ضمن ممتلكات الفلسفة، فإنه لا يكتفى بنقل ملكيتها إليه، بل كثيرا ما ينجح فى طمس معالمها كلية، وبالتالى تصبح صكوك الملكية الفلسفية السابقة لا معنى لها. ويصبح تاريخها منتميا لا إلى الفلسفة وإنما إلى الأسطورة. فما قالته الفلسفة من قبل يصبح تفسيرا أسطوريا فى ضوء العلم، وليس أدل على ذلك من قانون الأطوار الثلاثة عند أوجست كونت، حيث تبدو المرحلة الأولى والثانية عنده بمثابة مرحلة واحدة وهى مرحلة التفسير الأسطورى، ولا يهم بعد ذلك إن كان هذا التفسير الفلسفى فى نشأته الأولى موجها ناحية استقلال الفكر الفلسفى بذاته وتخلصه من عالم الأسطورة، وهكذا تبدو المفارقة، وتبدو طبيعة الأزمة التى يمكن أن تتعرض لها الفلسفة متى قورنت أفكارها ونظرياتها التى قالت بها فى مجالات عديدة بما قاله العلم بعد ذلك، فالعلم يعمل دائما على تجاوز نفسه وقهر ماضيه الأسطورى والفلسفى والعلمى على السواء. فقد عمل العلم فى صبر ودأب على تجاوز مرحلة السحر والأسطورة. وتحقيق نجاحه وانتصاره من خلال الفلسفة ذاتها، وكم هو مدين لها، وكم من الأفكار كان للفلاسفة فضل التعبير عنها قبل أن تظهر المفاهيم المناظرة لها فى العلوم الخاصة عند العلماء. وإذا كان العلم قد نجح فى تجاوز بل قهر مرحلة السحر والأسطورة، فإنه لم يكتف بذلك، بل سرعان ما أحال بعض تأملات الفلاسفة ونظرياتهم إلى عالم الأسطورة بعينه.

---

[1] Jaspers K. Way to Wisdom p.p. 911.

ولم تتوقف رحلة العلم الطموح عند هذا الحد. فالعلم لا يهدأ ولا يقنع بما حققه، بل يتطلع إلى تجاوز كل إنجازاته السابقة فى ضوء نظريات علمية أحدث وتطبيقات أكثر تنوعا ولعل هذا ما أغرى العديد من الفلاسفة بمحاولة التشبه به. فانطلقوا فى ركابه بغية جعل فلسفتهم علمية الطابع.

-٩-

الفلسفة هى الفلسفة، والأسطورة هى الأسطورة، والعلم هو العلم، فلا ينبغى أن نحيل الفلسفة إلى حقائق وأفكار مقدسة كما لا ينبغى أن نجعل من الفلسفة مجموعة من النظريات والقوانين العلمية.

فليست أقوال الفلاسفة بالحقائق القطعية التى لا تقبل المناقشة وليست عسفة مطالبة بأن تقدم لك الكلمة الأولى والأخيرة. ففى عالم الفكر الفلسفى لا توجد أفكار أو مذاهب أو نظريات فلسفية تحمل طابع التقديس الأسطورى.

الفكر الفلسفى بطبيعته منفتح، متطور، منطلق. حر، الفكر الفلسفى يرفض محاولة تأليه أفكار الفلاسفة، وهو لا يعرف إلا إلها واحدا فقط إنه بطبيعته فكر مؤمن حتى لو تشكك بعض المنتمين إليه فى الدين وكما سبق أن قال الفيلسوف العربى الكبير ابن رشد فإن الحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة لها وقد أذاها كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها.[1]

إنك إذا آمنت بحرية الفكر الإنسانى، وخلصته من نزعة التقديس الأسطورية، تكون قد أكدت إنسانيتك برفضك مصادرة فكرة لحساب تقديس فكرة اخرى. إنك إذا أكدت حق الوعى الفلسفى فى التفكير المستقل، تكون قد اقتربت من عالم القداسة الحقيقى، عالم التجربة الدينية الأصلية. فأنت فى هذه الحالة

---

[1] راجع كتاب ابن رشد (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال).

تعترف بحقيقتك المتناهية وعجزك البشرى وقدرتك المحدودة. إنك بشكل ضمنى تعترف بالانهائى بالأزلى بالأبدى بالمنطلق.

من حقك أن تتبنى رأيا فلسفيا، ومن حقك أن تدافع عنه. لكن ليس معنى هذا أن تدمج رأيك فى إطار أو قالب أسطورى.

ونظريات الفلاسفة من ناحية أخرى ليست نظريات علمية تناقش بمنظور العالم، فتخضع لمنطقه وتختبر بمنهجه وكأنه يمكن إحالة الأفكار الإنسانية إلى ظواهر تجريبية.

فالفليسوف لا يقدم نظرية علمية بل يقدم نظرة نقدية، والنظرة النقدية بطبيعتها يمكنها أن تتجه إلى مجالات حضارية عديدة من بينها العلم. فنحن ندخل تقييماتنا الخلقية على العلم. فنصف نتائجه وآثاره بصفات عديدة إيجابية أو سلبية كما يحدث عندما نقيم تأثير اكتشاف الذرة على الحياة الإنسانية ونحن يمكننا أن نناقش القيم الجمالية للتكنولوجيا العلمية، ويمكننا أيضا مناقشة صلة الدين بالعلم من زوايا متعددة، كما يمكننا مناقشة علاقة الأسطورة بالدين والعلم.

ولا يعنى مناقشة الفلسفة للعلم أنها قد أصبحت علما من العلوم ومن هنا ظهرت فلسفة العلم، ويعنى بها مجالات التفلسف فى الاستفادة من النتائج العلمية التى تحققها العلوم وإخضاعها داخل إطار فلسفى نحدد يبين صلات النتائج، والاستنتاجات الفلسفية المترتبة عليها. ومن هذه الفلسفات ما قام به جيمس جينز فى كتاب الكون الغامض الذى ناقش فيه ما توصل إليه علماء الفيزياء من حقائق فى طبيعة المادة والكون ليصل بعد ذلك إلى تقرير منظم يضم الكون تبعا لقوانين رياضية.

وقد تتجه الفلسفة إلى مجالات أخرى مرتبطة بمجموعة عديدة متنوعة من الدراسات كالتاريخ والفن والدين والأخلاق والسياسة فيصبح لدينا فلسفة للتاريخ وأخرى للفن وثالثة للدين ... إلخ.

الفصل الثانى

الفلسفة اليونانية والبدايات الأولى نحو
استقلال الفكر بذاته

تمهيد:

يقال إن الفلسفة اليونانية تمثل البداية الحقيقية نحو تأكيد استقلال الفكر بذاته بعيدا عن عالم الأسطورة، فقد اتجه فلاسفة اليونان إلى التفكير النقدى المناهض للأسطورة[1]. والمجال هنا لا يتسع لمناقشة الآراء التى قيلت عن البداية الحقيقية للفلسفة، وإنما حسبنا مناقشة الفلسفة من خلال بدايتها كمصطلح ومفهوم اتخذ موقعه فى علاقة من الصراع مع عالم الأسطورة.

والتساؤل المطروح الآن هو إلى أى حد تمكنت الفلسفة اليونانية القديمة من الحفاظ على مبدأ استقلالية العقل وتأكيد حقه المشروع فى التفكير النقدى المتحرر من قيود وأغلال نزعة التقديس الأسطورية؟ أو بعبارة أخرى إلى أى حد تمكنت الفلسفة من التحرر من تراثها الأسطورى؟ قد تبدو الإجابة على مثل هذه التساؤلات فى حاجة إلى دراسات متعددة، فالفلسفة اليونانية بما تحتوى عليه من مذاهب وفلاسفة ومراحل وتفاعلات مع أوضاع تاريخية وحضارية تحتاج إلى مجلدات ولا أعتقد أن المجال هنا يسمح بإعادة تكرار أو عرض أو تحليل كل ما كتب، وقد كتب فيها بالفعل، إن غربا وإن شرقا، العديد من الدراسات[2]، ومن هنا فإن كل ما يمكن القيام به هو اختيار صورة عامة مجملة من زاوية محددة للفلسفة اليونانية، تتمثل فى رؤيتنا لها من خلال انتقاء ما له دلالة أو علاقة بالوعى الأسطورى، وعلى هذا النحو فإن ما نقدمه ليس إلا مجرد لمحات سريعة للغاية، ولا شك أن نظرتنا للفلسفة اليونانية من منطلق هذه الزاوية، وإن لم تكن تمثل الزاوية الوحيدة التى نطل عليها، إى أنها من ناحية أخرى تطل بنا على إشكالية مدى أصالة الفلسفة اليونانية ذاتها بالنظر إلى غيرها من النزعات الفكرية السابقة عليها،

---

(1) Zeller, E, Outlines of the History of Greek Philosophy p.3.

(2) راجع ما كتب بالعربية عن الفلسفة اليونانية بقلم د. يوسف كرم، د. عبد الرحمن بـــدوى، د. أحمد فؤاد الأهوانى، د. أميرة حلمى مطر وغيرهم.

وهى النزعات التى استمدت منها العديد من التصورات، وإن خلصتها من إطارها الأسطورى وأعادت صياغتها فى نظرية جديدة. ومرة أخرى، فلنتجاوز عن دراسة هذه الإشكالية، فليس مجالنا هو التقييم، أو دراسة منشأ الفلسفة، وإنما دراسة مدى تحرر البداية الإصلاحية للفلسفة من تأثير التفكير الأسطورى الذى يفترض ضمنا أنه كان سائدا قبل ذلك.

ولما كانت الفلسفة اليونانية متشعبة ومتنوعة فقد رأينا أن نتناولها من خلال المراحل التالية(*):

١- المرحلة الكونية

هنا نلاحظ على التفكير الفلسفى السائد فيها أنه كان متجها بالدرجة الأولى إلى البحث عن أصل الكون والعناصر التى يتكون منها ويتطور إليها، ومن ثم كانت التساؤلات الفلسفية المرتبطة بهذه المرحلة تساؤلات فيزيقية فى المحل الأول تستهدف اكتشاف وفهم حقيقة العالم الخارجى كما يتجسد فى الطبيعة المشاهدة أمامنا، هذا بالإضافة إلى تفسير ظاهرة ثبات العالم أو تغيره، وهكذا نجد أن اهتمامها كان علميا فى صميمه، وإن لم تكتف بذلك، بل سعت إلى تعميق وتأصيل نظرتها للكون، لتتجه بذلك إلى مجال الميتافيزيقا. وهكذا يمكن أن نجد فى البدايات الأولى للفلسفة اليونانية القديمة اتجاها علميا وآخر ميتافيزيقيا. ولنتبين الآن بعض ملامح الأبعاد الأسطورية المتضمنة داخل هذه المرحلة، من خلال أبرز المدارس الفلسفية المنتمية إليها، والتى يمكن تحديدها على النحو التالى:

(*) اعتمدنا فى تصنيف هذه المراحل على كتاب المؤرخ الفلسفى والفيلسوف الشهير فيند لباند: Windelband عن تاريخ الفلسفة: A History of Philosophy مع بعض التعديلات الطفيفة

(أ) المدرسة الأيونية: The ionic school

سماهم البعض بالهيلوزيين Hylozoists أى أصحاب المذهب المادى ممن اعتقدوا أن المادة حية، فالحياة أو النفس لم تأت من الخارج، بل إنها كامنة فى المادة ذاتها. ومن ثم فإن الحياة أو النفس أو سبب الحركة ليس إلا طريقة لسلوك المادة[1].

كانت الصورة العامة لدى طاليس عن الأشياء هى: أن الأرض قرص مسطح عائم فوق الماء، وأن الماء يوجد فوق رؤوسنا على صفحة السماء المائية التى تعلونا، ثم تجرى الشمس حولنا على نفس البحر الذى تقوم فوقه الأرض حتى تصل إلى أماكنها المقدرة للشروق فى جهة الشرق.

والحق أن فكرة الشرق القديمة عن الماء بأنه عامل الإخصاب لم تفقد قوتها عند طاليس. فقد كان للمصريين والبابليين تفسيراتهم الأسطورية للكون، وهى التفسيرات التى تناولت المبدأ الأول له، فلما كانت الأراضى التى عاش عليها الناس فى كل من هذين البلدين نتيجة صراع مستميت مع الطبيعة عن طريق صرف مياه المستنقعات القائمة بجوار أنهارهم كان من الطبيعى أن تتضمن تفسيراتهم للكون فكرة وجود كميات هائلة من الماء حواليهم. فكان المصريون يقولون أن الخالق خرج من مياه الهيولى، وأقام رابية صغيرة من اليابسة يقف عليها. هذه الرابية الأولى، التى بدأت الخليقة عليها، اتفق العرف على أنها فى معبد الشمس فى هليوبوليس، إذ يعتبر معظم المصريين القدماء الإله الشمس خالق الكون، ومع ذلك فإن قدس الأقداس فى كل معبد له من القدسية ما لغيره[2] من الأماكن الأخرى.

تعرف أيضا بالمدرسة الملطية – لأن أول ظهورها كان فى ملطية Milotus إحدى مدن أيونيا فى النصف الأخير من القرن السابع على يد طاليس Thales(٦٣١-٥٥٠ ق.م) وأنكسمندرس Anexemander (٥٨٨-٥٢٤ ق.م).

(1) Farrington. Greek Science, Vol., I, p.30

٢ فرانكفورت وآخرون: ما قبل الفلسفة. ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ص٣٤٠.

وبالنسبة للبابليين، فإننا نجد اسم الخالق البابلى مردوخ، متضمنا فى احدى الأساطير البابليـة القائلة بأن الأرض بأكملها كانت عبارة عن بحر ثم ربط مردوخ حصيرا من الغاب على سطح الماء، ثم جاء بوسخ ووضع أكواما بجانب الحصير [1]

وهكذا نلاحظ مدى تـأثر طاليس بـالفكر الشرقى القديم، بل ان هنـاك من يرى أنه آمن بـالعقيدة الشرقية القائلة بأن الحياة كلها تصدر عن بحر سحيق فـى القدم، وهـو بحـر الزمـان الأول، يضـاف إلى هـذا تـأثره ببعض النظـرات الشـرقية الأسطورية مثل أقواله الأشياء ملأى بالآلهة والمغناطيس حى لأنه يقوى على تحريك الحديد. إلا أن طاليس ترك التصور الأسطورى للماء جانبا وأبعد مـردوخ من تصوره. حقا لقد قال طاليس إن كل شىء كـان مـاء فـى وقـت من الأوقات، لكنه اعتقد من ناحية أخرى أن الأرض اليابسة وكل ما عداها قد تكونت من المياه عن طريق عملية طبيعية مثل عملية ترسيب دلتا النيل.

وهكذا نلاحظ أن طاليس فى رده الوجود إلى السبب الأول، وهو الماء. لم يتكلم عن الإله – الماء. وإنما تكلم عن الماء فحسب وعلى نفس المنوال كان موقف الفلاسفة اللاحقين له، فأنكسمنيس يشير إلى الهـواء كعنصر أساسى قـائم بذاتـه لـه خواصه المستقلة فى عالم الآلهة.

بهذا بدأت الفلسفة اليونانية تتخلص تدريجيا من تأثير النظرة التشخيصية الأسطورية، وبدأ الفلاسفة يتجهون إلى مناقشة العديد من القضايا بجرأة نادرة، فقالوا ان الكون كله قابل للفهم لقد افترضوا أن وراء الفوضـى من إدراكاتنا نظاما واحدا. وأننا نستطيع فهم ذلك النظام بإعمال عقولنا. وهنا تكمن أصالة الفلسفة اليونانية، التى وإن اعتمدت فى بدايتها الأولى على الأساطير أكثر من اعتمادها على الروح العلمية إلا أنها سرعان ما سعت للتخلص من هذه الأساطير.

---

[1] بنيامين فارتن: العلم الإغريقى. ترجمة: أحمد شكرى سالم ص ٤٣٠.

وجاء انكسميدس احد تلاميذ طاليس ليحرر تقدما حديدا وخطيرا بإدراكه ان المبدأ الأول لكل الظواهر لا يمكن ان يكون هو نفسه محدودا باعتبار أن أساس الوجود لابد أن يختلف من عناصر الواقع وإن تكون منها لكنه أنكسيمندرس لم يستطع التخلص كلية من تأثير الفكر الأسطورى فقال عنه أنه لم يستطيع انكسندرس التخلص كلية من تأثير الفكر الأسطورى فى وصفه اللا محدود بأنه خالد وأزلى. وهما لفظان من ألفاظ هوميروس المصورة فى نعت الآلهة. سواء وصف الكون شأنه فى ذلك شأن طاليس، وأنكسمينس بألفاظ علمانية صرفة[1]. والحق أن أنكمسندرس قد مزج مزيجا غريبا من الفكر التجريبى والفكر الأسطورى لكنه بإدراكه أن أساس كل وجود محدود لا يمكن أن يكون هو نفسه محدودا وأنه لا الهواء ولا الماء ولا أى عنصر آخر إلا اللا محدود التى تفرز الأضداد كلها عنه يمكن أن يكون المبدأ الأول، فبرهن بذلك على مقدرة على التجريد لم تعرف من قبله.

وهنا يقول الفيلسوف المعاصر أرنست كاسيرر: لقد قام مفكرو مدرسة ميلتوس (طاليس وأنكسمندرس وأنكسمنيس) بالبحث عن بداية الأشياء أو أصلها، ولا يعتبر هذا الاتجاه جديدا كلية فما هو جديد بحق هو تعريفهم لكلمة بداية Arche ففى كل الكونيات الأسطورية تعنى كلمة أصل الحالة البدائية التى اتصف بها الماضى الأسطورى، وهو الماضى الذى زال واختفى، والذى حلت محله أشياء أخرى.

وأدرك المفكرون الطبيعيون الأوائل البداية إدراكا مختلفا كما عرفوها تعريفا مختلفا، فما يبحثون عنه ليس واقعة عرضية بل علة جوهرية فليست البداية مجرد نقطة بدء فى الزمان بل هى المبدأ الأول. إنها شىء دال على السبق الزمنى. فالعالم عند طاليس لم يبدأ فى صورة ماء باعتبار ما سبق فحسب، لكنه يتكون من الماء على الدوام فالماء هو العنصر الباقى والدائم من كل الأشياء التى لم تتطور

---

[1] فرانكفورت وآخرون. ما قبل الفلسفة. ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ص ٢٨٢.

فى صورة عشوائية من عنصر المـاء أو الهـواء أو الـلا محـدود الـذى تحـدث عـه أنكسمندرس، أى تبعا لنزوات فعل خارق، ولكنها تطورت فى نظـام منتظـم طبقـا لقواعد عامة، والقول بفكرة وجود قواعد عامة راسخة يعنى موقفا جديدا بعيدا كل البعد عن الفكرالأسطورى[1]. ويرى أميل برييه أن أصالة الطبيعيين المالطيين تكمن فى اختيارهم للصور التى بها كانوا يتمثلون السماء والظواهر الجوية، فهذه الصـور لم تحتفظ بشىء من غرائبية الخرافات والأساطير. بل قبست إما مـن معـين الفنـون والبضائع، وإما من معين الملاحظة المباشرة: فجميع تأملاتهم التى تؤلف جوهر علمهم والتى تتسم بوضوح ودقة فائقين فى التخيل ولا تحتمل فـى مقابل الأسطورة أية خلفية من الغمـوض، تنطوى على رغبة حارة فى فهم الظاهرات العصيبة على الإدراك من خلال صلاتها بالوقائع المألوفة[2]

(ب) المدرسة الفيثاغورية: The pythagorean school

تنسب إلى مؤسسها فيثاغورس الذى رأى أننا لا يمكننا تفسير الأشياء فـى ضوء المادة ولكننا يمكننا تفسيرها فـى ضوء العدد وحده فهو العلة المفسرة، وهـو يشكل حقيقة كل شىء، ولا يمكن فهم أى شىء بمعزل عنه. إلا أن فيثاغورس مع نظرته هذه، لم يستطع التخلص كلية من عالم الفكر الأسطورى، ولم تهمه المعرفة من أجل المعرفة، ولم يشارك اليونانيين عشقهم المجرد للاستطلاع، فقد كان صاحب طريقة فى الحياة، وكانت الجمعية الفيثاغورثية أساسا هيئة دينية تسعى إلى تقديس أعضائها، فهى فى هذا كانت تشبه الجمعيات الأورفية. إلا أن إلهاها كان أبولـو وليس أودينسيوس، ومنهجها الإدراك لا النشوة. وكانت المعرفة عندهم تشكل بعدا من أبعاد

(1) Cassirer. – E. the myth of the state P.54.

الترجمة العربية لنفس الكتاب تحت عنوان: الدولة والأسطورة ص ٨١ ترجمة د. أحمد حمـدى محمود.

[2] أميل برهييه: تاريخ الفلسفة اليونانية. ترجمة جورج طرابيشى ص ٥٨.

قوة الحياة. ولهذا لم تستطع الفيثاغورثية أن تتجاوز كلية نطاق النظرة الأسطورية إلى الوجود، بل استغرقت في باطنها عاجزة بذلك عن تحقيق الانفصال الذهني الضروري للنظرة الفلسفية على الرغم من ارتباطها بقيمة مجردة ممثلة في العدد.

والحق أن فيثاغورس كان يتأرجح بين الجانب الأسطوري الصوفي وبين الجانب العلمي وأن لم تكن صوفيته من ضرب عقلي فريد في نوعه فقد كان ينسب إلى نفسه صفات شبيهة بالصفات الإلهية، ويبدو أنه قال: هناك ناس وهنا لك آلهة، كما أن هنالك كائنات مثل فيثاغورس لاهم من هؤلاء ولا أولئك. ويقول كورنفورد: تميل المذاهب الفلسفية التي أوحى بها فيثاغورس إلى البحث في العالم الآخر، إذ تجعل القيمة كلها لوحدة الله التي لا تراها العيون، وتتهم العالم المرئي بالبطلان والخداع[1].

(ج) هيراقليطس والمدرسة الإيلية:

Heraclitus & the Eleatic school

اتخذت الفلسفة طريقا جديدا عند هيراقليطس، فبدأت تحدد سماتها ومعالها، من خلال تحررها وتخلصها من عالم الأسطورة. فالحكمة - على حد قوله - أمر واحد: إنها معرفة الفكر الذى تسير به الأشياء كلها من خلال الأشياء كلها، مثل هذه الحكمة دعاها هيراقليطس بلفظة اللوغوس Logos ولعل أفضل ترجمة لها هي (العقل): من الحكمة ألا تصغي لي بل إلى اللوغوس وتعترف بأن الأشياء كلها واحدة. فالأشياء التي تتميز بعضها عن بعض، أو الصفات التي تضاد إحداها الأخرى، لا بقاء ثابت لها. بل هي مجرد مراحل عابرة في جريان لا ينقطع ولما كان الكون في تغير مستمر بموجب التوترات بين الأضداد أصبح من العبث عند هيراقليطس البحث عن أصله على منوال الأساطير إذ لا بداية ولا نهاية له، فليس هناك إلا

---

[1] برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية. الكتاب الأول. ترجمة د.زكي نجيب محمود الطبعة الثالثة ١٩٧٨ص : ٦٠-٧٢.

الوجود فحسب ومن هنا قال هيراقليطس هذا العالم الذى هو دوما ذاته للجميع، لم يصنعه قط واحد من الآلهة أو البشر. لقد كان حتى الآن وسوف يبقى إلى الأبد نارا حية لا تخمد، بها مقادير تشتعل، ومقادير تنطفىء. وهكذا حقق هيراقليطس أعمق وأوضح تعبير عن الفرضية اليونانية القائلة بأن الكون كله قابل للفهم، فهو قابل للفهم لأن الفكر أو اللوغوس يسير الأشياء كلها، وهو كل لأنه حركة لا تنقطع من التحول والتغير، وما النار إلا ذلك الرمز الأبدى الخالد للحقيقة وهكذا فان التغير والتحول والحركة الدائمة عند هيراقليطس لا تعنى الفوضى ما دامت محكومة بالعقل أو اللوغوس. وبذلك كان هيراقليطس أول فيلسوف أدرك الطبيعة الرمزية للحقيقة الدينية.[1]

مثل هذه النظرة العقلية للكون أدت بهيراقليطس إلى الهجوم على كل نزعة أسطورية فى التفسير ومن هنا نادى بوجوب استبعاد هوميروس من قائمة الفلاسفة، وقال إنه يستحق الجلد. بسبب إساءته تصور الآلهة. وبهذا حاول هيراقليطس اكتشاف الوجه الحقيقى للإله من وراء الأقنعة التى نسجها خيال الشعراء وصانعوا الأساطير، إلا أن هيراقليطس على الرغم من نظرته العقلية هذه فإنه لم يستطع التخلص كلية من رواسب وبقايا النظرة الأسطورية. حقا لقد أكد انسجام الحقيقة والوجود عندما قال الحكمة أمر واحد. إنها معرفة الفكر الذى تسير به الأشياء كلها. لكنه من ناحية أخرى لم يستطع أن يتخلص كلية من أثر التجسيد الأسطورى والصور الأسطورية اللذين تبقيا فى لفظة تسير التى استعملها.

[1] Zeller, E. Outlines of the History of Philosophy p.48.

ومن هنا كانت قيمة المدرسة الإيلية* في تأكيدها استقلال الفكر بذاته، وفي ضربها بكل تجسيد أسطوري عرض الحائط فقال بارميندس: الشيء الذي يفكر به والشيء الذي من أجله يوجد الفكر، كلاهما واحد لأنك لست بواجد فكرا دون شيء كائن بصدده يستنطق الفكر[1].

بهذا اتخذت المدرسة الإيلية موقفا جديدافإذا كان الميليسيون قد حاولوا الربط بين الكينونة والحركة في صيرورة دائمة وربطوا بين الفكرتين في تناغم وتناسق عقلي، أما بالنسبة لبارمنيدس فقد جعل الواحدة منها مانعة للأخرى، واعتبر الكينونة فقط حقيقية.

ولعل أبرز ما يميز المدرسة الإيلية بصفة عامة هو أنها نقلت البحث الفلسفي من مجال دراسة المنشأ المادي للعالم إلى مجال آخر وهو دراسة طبيعة الوجود نفسه. هل هو ثابت أم متغير، واحد أم متعدد، وفي هذا الصدد اتفق أصحاب المدرسة الإيلية على القول بوجود العالم وأنه من طبيعة واحدة لا كثرة فيه ولا حركة ومن ثم فان علينا أن نكف عن البحث عن أصل الوجود أو صدوره عن مبدأ آخر أو تطوره إلى شيء آخر، فالوجود على حد قول بارميندس موجود، واللا وجود أو العدم غير موجود فما نفكر فيه هو الوجود بعينه أما العدم أو اللا وجود فلا يمكننا أن نفكر فيه بأية صورة، وإذا كنا نرى تكثرا وتغيرا في قلب الوجود نفسه فما ذلك إلا نتيجة خداع الحواس التي تقدم لنا مجموعة من الأوهام نظن معها أنها الحق بعينه، لكننا متى التجأنا إلى المعرفة العقلية تبين لنا أن الوجود واحد لا يتعدد أو يتغير، وبهذه التفرقة بين المعرفة العقلية وبين المعرفة الحسية وضع بارميندس لأول مرة

---

* يعتبر أكزينوفان Xenphpabes (٥٧٠-٤٨٠ق.م) على رأس هذه المدرسة وجاء بعده بارميندس Parameniles (٥٤٠-٤٥٠ق.م) ثم تلميذه زينون الذي ولد بين عامي ٤٩٠، ٤٨٥ ق.م وهو خير من دافع بالعقل والبرهان عن أفكار أستاذه بارميندس.

[1] فرانكفورت: ما قبل الفلسفة – ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ص ٢٨٨.

مشكلة المعرفة فى معناها الصحيح، وتمكن بالتالى من نبذ كل معرفة أسطورية، وهو ما تبدى بصفة خاصة فى نزعته التوحيدية إلى حد ما. فتبعا للفكرة الأساسية التى سارت عليها المدرسة الإيلية يمكن التوحيد بين كلمة الوجود وكلمة وحدة. فلو كان لله وجود حق كان من الضرورى فى نفس الوقت اتصافه بالوحدة الكاملة باعتبار أن القول بوجود آلهة متعددة بينها نزاع ومشاحنات وحروب هو قول مناف للعقل من وجهة نظر تأملية، كما أنه يدل على الفلسفة من وجهة نظر دينية وأخلاقية، وهو ما تكشف فى موقف هوميروس وهزيود من آلهتهم، فلقد نسبا لها كل الصفات والسمات التى تعد فاضحة ومشينة فى نظر البشر كالسرقة والزنا والخديعة، ووضع أكزينوفان فى مقابل هذه الآلهة الزائفة مثله الأعلى الجديد السامى أى فكرة إله منزه عن كل نواحى القصور فى الفكر الأسطورى التشبيهى. فثمة إله واحد اعظم من جميع الآلهة والبشر ومختلف عن البشر الفانى من حيث صورته وفكره على السواء وهو يرى كل الأشياء .. ويفكر فى كل الأشياء مهما كانت، ولا يستعصى عليه قول أى شيء اعتمادا على فكره وعقله. ومن هنا كانت سخريته من الأثيوبيين ممن اعتقدوا أن الآلهة سود الوجوه فطس الأنوف[1].

(د) المدرسة الذرية:*

اتجهت المدرسة الذرية إلى القول بوجود ذرات لا متناهية العدد يتعذر إدراكها عن طريق الحواس، تتحرك فى ضوء حركة تلقائية فتنشأ عن حركتها هذه الأكوان وفسادها، وهى تتحرك فى فراغ أو خلاء، ومن هنا فان العالم غير محدد ولم يخلقه أحد وهو يتكون من هذه الذرات التى تحركه تلقائيا، والنفس الإنسانية تتكون ايضا من هذه الذرات، وإن كان ذلك فى صورة أكثر دقة وهكذا انتهت المدرسة

---

[1] Cassirer, E. The myth of the state. Pp. 55-56.

* تنسب المدرسة الذرية إلى لوقيبوس : Lecuippus المولود عام ٥٠٠ ق.م، وديمقريطس Democriuts (٤٦٠ - ٣١٠ ق.م)

الذرية إلى فهم الكون والحركة البادية فيه فى ضوء نظرة مادية خالصة خلصتها وحررتها إلى حد كبير من بعض آثار التفكير الاسطورى الذى وجد عند أنبادوقليس فى تفسيره للطبيعة بالعناصر الأربعة: النار والهواء والأرض والماء، ذلك أن انضمام أو انفصال هذه العناصر عند انبادوقليس كان نتيجة فعل قوتين إلهيتين هما الحب الذى يجمع والكراهية التى تفرق. مما دعى ديمقراطيس إلى نقد انبادوقليس لتفسيره الأسطورى هذا قائلا: (ليس للذرات صفات خاصة بها أما بالنسبة للصفات الخاصة فى الأشياء فإنها نتيجة ائتلاف الذرات فى تكوين الأجسام).

لقد أراد الذريون على عكس سقراط وأفلاطون وأرسطو - أن يفسروا العالم بغير اعتماد على فكرة الغائية أو العلة الغائية، وبهذا تجنبوا السير بالعالم فى طريق مسرور[1].

لكن لوقيبوس كسائر فلاسفة عصره، يعنيه أن يلتمس طريقة للتوفيق بين آراء بارمنيدس وبين الحقيقة الصارخة، حقيقةٍ أن فى العالم تغيرا وحركة كما يقول أرسطو. لكنه تساهل فى الرأى ليصون حقائق الواقع الذى تدركه الحواس، كذلك تنازل من جهة أخرى لأصحاب المذهب الواحدى فسلم معهم بأنه لا يمكن أن تكون هنالك حركة بغير فراغ[2]. ومن هنا فإن التطور المنطقى لآراء الذريين ينتهى إلى نظرية نيوتن فى المكان المطلق، وهو مكان يستحيل إطلاقا أن نعرف عنه شيئا، باعتبار أنه أشبه بالمكان الأسطورى[3].

---

(1) برتراند رسل. تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الأول. ترجمة زكى نجيب محمود ص١١٥

(2) المرجع السابق، ص١١٧

(3) المرجع السابق، ص١٢١

٢- المرحلة الإنسانية أو الأنثروبولوجية*

تعتبر من أبرز مراحل الفلسفة اليونانية، خلالها انتقلت بؤرة الاهتمام من دراسة الطبيعة إلى دراسة الوجود الإنسانى نفسه، ومن هنا اتخذ العلم طابعا إنسانيا أنثروبولوجيا خالصا فى ضوء اتجاهه إلى دراسة الأنشطة الداخلية للإنسان على نحو ما تتمثل فى أفكاره ورغباته، ومن ناحية أخرى فقد العلم طابعه النظرى المجرد، وأكتسب مغزى عمليا محددا، ومن هنا أثيرت كافة المشكلات الأخلاقية وبرزت إلى السطح، ولا غرو بعد ذلك أن رأى البعض أن هذه المرحلة تمثل بحق عصر التنوير اليونانى.

وعلى الرغم مما بين السوفسطائيين من صراع واختلافات جوهرية إلا أنهم اتفقوا مع سقراط على مسلمة أساسية واحدة، فلقد اعتقدوا بأن أول أمنية تتمناها أية نظرية فلسفية هى إنشاء نظرية عقلانية للطبيعة الإنسانية، ولم يعد ينظر إلى الإنسان فى هذه المرحلة على أنه مجرد جزء من العالم، بل لقد أصبح مركزا لهذا العالم:فقال عنه بروتاجوراس إنه مقياس كل شيء،ويمكن نسبة هذا القول بمعنى ما إلى السوفسطائيين وسقراط معا فلقد كانت غايتهما مشتركة وهى صبغ الفلسفة بالصبغة بالإنسانية وتحويل الكونيات وعلم الوجود إلى علم إنسان أو أنثروبولوجيا. لكن على الرغم من اتفاقهما على الغاية ذاتها، إلا أنهما اختلفا اختلافا كليا فى وسائلهما ومناهجهما، فلقد فهم الطرفان كلمة إنسان، وفسراها على وجهين مختلفين، فكانت كلمة إنسان عند السوفسطائيين تعنى الإنسان الفرد، وبدأ عندهم الإنسان الكلى أو إنسان الفلاسفة مجرد خرافة والحق أن مشاهدة الحياة الإنسانية الدائمة التحول

• أقطاب المرحلة الإنسانية أو الأنثروبولوجية:

بروتاجوراس :	Protagoras	٤٨٠-٤١٠ ق.م.
جورجياس .	Gorgis	٤٨٠-٣٧٥ ق.م.
سقراط :	Socrats	٤٦٩-٣٩٩ ق.م.

وخاصة فى الحياة العامة كانت وراء ابتعادهم عن أية نظرية تأملية أو أخلاقية عامة عن الإنسان، فقد بهرتهم هذه المشاهد ودفعتهم مباشرة إلى مواجهة مهام محددة، وهى المهام الشخصية والعلمية. وهكذا كانت الاهتمامات العملية للإنسان هى وحدها مصدر اهتمامهم، ولما كانت هذه الاهتمامات تشتت انتباههم، لذا كان عليهم، تنظيم كل هذه الأفعال المعقدة والمتنوعة للإنسان مع تحسين الإحاطة بها للاهتداء إلى أفضل قواعد الحياة العلمية.

أما بالنسبة لسقراط فان مهمته الأساسية قد تركزت حول تثبيت التصورات والمفاهيم . وكان سقراط مثل أكزينوفان والمفكرين اليونانيين الآخرين من أشد أنصار فكرة الواحد تحمسا إلا أن ما كان يعنيه أساسا لم يكن إثبات ما فى الوجود أو الفكر من وحدة، بل كان ما يفيد وحدة الإدارة أساسا. وهى المشكلة التى عجز السوفسطائيين عن ايجاد حل لها، لعجزهم عن النفاذ إلى مركز الطبيعة الإنسانية، واكتفائهم بالتحرك فى الظاهر فحسب[1].

ويتبدى الاختلاف الأساسى بين سقراط والسوفسطائيين - كما يرى أرنست كاسيرر - فى نظرتهما إلى الفكر الأسطورى، فعلى الرغم من اشتراك الفكر السوفسطائى فى نقد التصورات التقليدية للدين اليونانى، إلا أن السوفسطائيين حاولوا ايجاد وسيلة جديدة لتفسير الحكايات الأسطورية تفسيرا عقليا جديدا، بينما رفض سقراط مثل هذا الموقف، وفى محاورة فايدروس لأفلاطون يتمثل بوضوح موقف سقراط من رفض كل محاولة يراد بها تعقيل الأسطورة بالاعتماد على التحوير التعسفى للأساطير القديمة الخاصة بأفعال الآلهة والأبطال، أو اعتمادا على اعادة تفسيرها. وليس هذا فحسب، بل نجده يتجه إلى مناهضة سلطان الأسطورة والتغلب عليها من خلال تلك القوة الموجبة المسماة معرفة الذات والعمل على تنميتها.

---

[1] Cassirer, E. The myth of the state pp.56-56.

وهكذا نظر سقراط إلى الطبيعة البشرية فى ضوء أخلاقى جديد بدلا من رؤيتها فى ضوء أسطورى. حقا إن الأسطورة قد تعلم الإنسان أشياء كثيرة لكن ليس فى استطاعتها أن تجيب عن السؤال الأساسى الملح عند سقراط والمتعلق بالخير والشر، فاللوجوس أو العقل السقراطى وحده هو القادر على حل هذه المشكلة[1].

وهكذا أمكن لسقراط تحرير الفلسفة وتخليصها من ربقة الأسطورة وسيطرتها، منطلقا بها إلى مجالات وآفاق جديدة لم تعرفها الفلسفة من قبل، وذلك من خلال تحديده طبيعة النظرة الفلسفية كنظرة عقاية تأملية بعيدة كل البعد عن نظرة التشخيص والتجسيد الأسطورية.

ومع تقديرنا لهذا الرأى إلا أننا نرى فى الموقف السوفسطائى فى جملته ما يحق أن نعتبره بمثابة هجوم كاسح على الدعائم والركائز الجوهريةللفكر الأسطورى، من قطعية وإلغاء للشخصية الإنسانية وإضفاء طابع القداسة على الأفكار والمبادىء والتقاليد الاجتماعية. فالحق أن السوفسطائيين هم رواد النزعة الإنسانية فى الفلسفة اليونانية فقد أكدوا استقلال وسلطان الإنسان فى اتخاذ قراره وصنع عالمه وتحديد رؤيته. دافعوا عن حريته الفكرية والنقدية فى مواجهة كافة المؤسسات والنظم الاجتماعية، كما دعوا إلى المساواة بين البشر فالناس متساوون فى الطبيعة. لا فرق بين السادة والعبيد أو بين الإغريق وبقية الأجناس.

ونبذ السوفسطائيون كافة الأحكام القطعية مؤكدين نسبية القيم والعادات بل والأديان باعتبارها لا تنبع من مصدر إلهى بقدر ما تنبع من أفكار البشر ونزعاتهم وتخيلاتهم. ولا شك أن المناخ الديمقراطى الذى ظهروا فيه قد انعكس بدوره على أفكارهم فجاءت معبرة بحق عن عصرهم كل التعبير.

---

(1) ibid. pp. 59-60

راجع أيضا محاورة فايدروس لأفلاطون. ترجمة : د. أميرة حلمى مطر.

٣- المرحلة المذهبية أو النسقية

تتميز بوجود البناءات النسقية أو المذاهب الفكرية المتكاملة التى يشيدها الفيلسوف ليقدم لنا من خلالها رؤية كلية تستوعب كافة نظراته الجزئية ومن هنا اتجه التفلسف إلى زوايا عديدة.. كالأخلاق والسياسة والمعرفة والطبيعة والفن والميتافيزيقا.

وحسبنا أن نعود إلى تعريف كل من أفلاطون وأرسطو للفلسفة لنتبين مدى صدق هذه الحقيقة، فالفلسفة عندهما هى العلم بكل الجوانب التى يمكن للتفكير الفلسفى أن يتجه إليها.

وبهذا خطت الفلسفة خطوات كبيرة إلى الأمام بفضل طابعها الموسوعى الذى اكتسبته على أيدى أفلاطون وأرسطو، والتساؤل المطروح الآن هل استطاعت الفلسفة على أيديهما أن تتخلص كلية من عالم النظرة الأسطورية مؤكدة بذلك وجودها باعتبارها معرفة عقلية خالصة؟

فلو بدأنا بأفلاطون لتبين لنا أن الأهمية التى احتلتها الأسطورة فى فلسفته دفعت بعدد كبير من الباحثين إلى افتراض أنه كان مستغرقا فى علوم الشرق، ويؤكد هذا قيامه برحلات سرية عديدة إلى بابل وفارس، كما زار مصر.

والحق أننا لا يمكننا تصور الفلسفة الأفلاطونية بغير أن نذكر الأساطير الأفلاطونية. فلقد عبر أفلاطون فى أساطير (مثل أسطورة السماء العليا وأسطورة سجناء الكهف وأسطورة الحساب بعد الموت) عن أعمق أفكاره وحدوسه الميتافيزيقية، كما عرض فلسفته الطبيعية فى صورة أسطورية كلية، فقدم فى محاولة تيماوس صورة الصانع الإلهى، وصورة نفس العالم الخيرة والشريرة، وصورة الفعل المزدوج لخلق العالم.

لكننا متى تركنا ميتافيزيقا أفلاطون وفلسفته الطبيعية واتجهنا إلى نظرياته السياسية، لاحظنا تحوله إلى عدو للأسطورة، ومن هنا نجده يصرح بأننا لو افترضنا

وجود الأسطورة فى نظامنا السياسى لكان معنى هذا ضياع كل آمالنا فى إعادة بناء حياتنا السياسية والاجتماعية وإصلاح أحوالها، فليس بيننا إلا أن نختار بين التصور الأخلاقى للدولة والتصور الأسطورى لها. ففى الدولة القانونية (دولة العدالة) ليس ثمة مكان لتصورات الأساطير وآلهة هوميروس وهزيود[1]. وهنا يقول أفلاطون (هل يجوز لنا السماح ببساطة لأطفالنا بالاستماع إلى أية حكايات قام واحد من الناس بتأليفها، وبذلك نغرس فى عقولهم أفكارا غالبا ما تتعارض أشد التعارض مع الأفكار التى نعتقد أنه من واجبهم الحصول عليها عندما ينضجون؟ لا بكل تأكيد إن أول مهمة لنا هى الإشراف على صنع الحكايات ورفض كل ما هو غير مقبول، ويمكننا أن نحث المربيات والأمهات على أن يقتصرن فيما يقمن بروايته للأطفال على الحكايات التى نقرها وأن تزداد عنايتهن بتقويم نفوسهم اعتمادا على هذه الحكايات أكثر من عنايتهن بتدليك أطرافهم حتى تصبح أكثر قوة ورشاقة.

من هذا المنطلق كان موقف أفلاطون من الشعراء فى جمهوريته إذا لما كان الشعراء صناع الأساطير بالفعل، كان معنى السماح بوجود الشعر يفيد السماح بوجود الأسطورة. وهو ما لا يمكن أن يتحقق بدون قمع كل المحاولات الفلسفية وبغير أضعاف أسس الدولة الأفلاطونية ذاتها. وهكذا أبعد أفلاطون الشعراء من دولته المثالية وإن لم يحرم الحكايات الأسطورية تحريما باتا، بل لقد اعترف بأنها لا غنى عنها فى تربية صغار الأطفال، وأن واجبنا إخضاعها لقيود صارمة[1]

---

[1] ibid - 72

انظر جمهورية أفلاطون ترجمة د. فؤاد زكريا، وانظر أيضا مشكلة الأساطير الأفلاطونية بكتاب د. عبد الرحمن بدوى عن أفلاطون ص ١٢٦ - ١٣١.

وهكذا تبدو الأسطورة مشكلة محيرة فى فلسفة أفلاطون. ولعل هذا ما دفع البعض إلى دراستها وتناولها لتحديد موقعها ودلالتها والدافع إلى استخدامها عند هذا الفيلسوف الكبير.

وإذا كان قد اتضح لنا تباين المواقف الأفلاطونية تجاه الأسطورة ما بين موقف مؤيد لها فى مجال الميتافيزيقا وفلسفة الطبيعة، وموقف معارض لها فى مجال السياسة، فان الفصل التام بين المجالين قد يؤدى إلى نظرة قاصرة إلى حد كبير. ومن ثم فإننا متى اتجهنا إلى تأكيد العلاقة الجدلية بينهما أمكن لنا أن نتبين إمكانية تفسير الجانب السياسى من فلسفة أفلاطون فى ضوء ميتافيزيقاه وفلسفته الطبيعية، ولعل هذا ما يفسر لنا تعدد الرؤى فى تناول جمهورية أفلاطون ، وهو ما يمكن رده إلى اختلاف الرؤى فى تفسير النزعة المثالية الأفلاطونية. ومن هذا المنطلق تعددت التأويلات التى خضعت لها جمهورية أفلاطون. فالبعض أنكر على أفلاطون كل دعوة إلى التغيير والتجديد. والبعض الآخر رأى فى مثالية أفلاطون دعوة صادقة إلى التعالى على حكم ومنطق الواقع الفعلى وتجاوزه مما يعنى محاولة تغيير وتطوير العالم المادى كى يتفق مع حقائق المثل. فمن أصحاب الرأى الأول كل من ول ديورانت وجون لويس. فنجد ول ديورانت فى كتابه "قصة الفلسفة" يصف جمهورية أفلاطون قائلا: (إن ما يفتقر إليه أفلاطون قبل كل شىء، وعلى ما يبدو، هو ذلك المعنى الهيراقليطى للتدفق والتغير، فهو تواق إلى وضع صورة هذا العالم المتغير فى اطار ثابت دائم، والحق أنه يحب النظام على وجه خاص. كأى فيلسوف حذر. أرغمه الاضطراب الديمقراطى فى أثينا، ودفعه إلى تجاهل متطرف لقيمة الفرد، فهو ينظم الناس ويرتبهم فى طبقات كما يرتب عالم الحشرات الحشرات)[1].

ويشارك جون لويس نظرة ول ديوانت إلى أفلاطون فيقول: (إن نظرية أفلاطون فى المثل الثابتة التى تدرك بواسطة العقل فى مقابل الحس الناقص إنما

هى انعكاس للنظام الاجتماعى الذى يحتقر فيه العمل، ان هذه النظرية تكشف لنا عن حقيقة ثابتة. ألا وهى أن أفلاطون يؤثر الإيمان بوجود كمال أزلى على الاشتراك في المجهود الشاق الذى يقتضيه خلق النظام من الفوضى.. وفلسفته تأتى بعد انهيار الإمبراطورية الأثينية ونشوب حرب طبقية فى أثينا المنهزمة المنكسرة النفس، ومن ثم فإن أفلاطون يكتب لا كمصلح يرتفع فوق الأمة والدولة، بل كإنسان ترك الكفاح فوجد في عالم العقل المثالى ذلك التناسق الذى لم يعد فى مقدوره أن يحصل عليه فى الأرض)(1).

وعلى النقيض من الرأى الأول نجد هربرت ماركيوز الفيلسوف المعاصر يشيد بالنظرة المثالية عند أفلاطون ويعتبرها فى أساسها نظرة ثورية تحررية ترفض الخضوع لمنطق الواقع الفعلى والالتزام به كما هو الحال بالنسبة للفلسفة الوضعية، بل إن مثالية أفلاطون تستهدف بالدرجة الأولى تغيير العالم المادى وتطويره وانتزاع الشر من جذوره(٢).

وهكذا يمكن أن نتبين أنه إذا كان أفلاطون قد استبعد الأسطورة من فلسفته السياسية، إلا أننا متى اتجهنا إلى ميتافيزيقاه وفلسفته الطبيعية حيث اكسب الأسطورة شرعيتها، أمكن لنا أن نعيد النظر فى موقفنا ونحدد بالتالى الدلالة السياسية والاجتماعية للأسطورة. وهنا مرة أخرى يمكن أن نكشف مدى تطابق هذه الدلالة مع صميم الوعى الأسطورى ذاته، بمعنى أنها إذا ما كانت مجرد تاكيد على استقرار وسكون وجمود حركة الواقع، كنا بذلك أمام توحد كامل بين الأداة الأسطورية أو عملية توظيف الأسطورة وما تنطوى عليه من دلالات تنتج فى صميم بنية الوعى الأسطورى ذاته. أما إذا كنا أمام رؤية تستهدف التعالى على حكم الواقع الفعلى،

---

(1) Durant, W. The Story of Philosophy. P.38.

(١) جون لويس: مدخل إلى الفسفة، ترجمة أنور عبد الملك ص ٢٦٠٢٧، ٣١.

(2) Marcuse. H. Negations. Pp. 44-46.

وتكمل عيوبه وأوجه قصوره في ضوء علم المثل المفترض. كنا بذلك قد استخدمنا الاسطورة باعتبارها مجرد وسيلة تستهدف التعبير عن رغبتنا فى التغيير والثورة.

وإذا تركنا أفلاطون واتجهنا إلى أرسطو لتحديد موقفه من عالم الأسطورة لتبين لنا أنه فى عهده حدث شيء من الانفصال بين العالم الفلسفى وعالم الأسطورة، فإذا كان أفلاطون قد نظر إلى الحقيقة باعتبارها تتخذ مركزها فى النظام الروحانى السماوى. عالم المثل، فإن أرسطو من ناحية أخرى رأى أن عالمنا يفهم من ذاته، وبإعمال عقلنا فيه، ولم تعد الصورة عند أرسطو، كما كانت عند أفلاطون، مفارقة لعالم الأشياء، بل أصبحت متضمنة فى قلب الأشياء ذاتها، وهى التى تميز كل شيء.

والمحرك الأول عند أرسطو من ناحية أخرى ليس سوى معرفة وتعقل وتأمل، إنه عقل وعاقل ومعقول، بعيد كل البعد عن سمات وخصائص التشخيص والتجسيد والتشبيه، فهو حقيقة مجردة أو صورة خالصة، أو نقطة رياضية.

ومع قيمة الموقف الأرسطى تجاه زعزعة سلطان العالم الأسطورى على هذا النحو، إلا أنه يمكن القول بأن أعظم انتصار حققه أرسطو فى سبيل تأكيد سيادة مبدأ استقلال الفكر بذاته بعيدا عن مؤثرات التفكير الأسطورى قد تجلى على نحو خاص فى إبداعه للمنطق الصورى الذى يعد بحق إنجازا خطيرا حقق للفكر الفلسفى استقلاله وتميزه فموضوع المنطق الصورى أفعال العقل من حيث الصحة والفساد، إنه علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوعه، فهو يهتم بصورة الفكر فحسب دون مادته أو محتواه، ومن ثم يبدو مختلفا إلى حد ما عن الخصائص التشخيصية الثابتة، وفى ضوء مقارنته بالمنطق الجدلى، يمكن أن نعده بمثابة منطق للاحتواء والكائن الجامد. وهو لا منطق للعلاقة والحركة، فهو منطق الهوية وليس منطق التناقض، وهو منطق الجوهر والمحمولات وليس منطق الحياة. وعلى هذا

النحو فهو يؤكد الثبات والجمود. وإن أكد استقلال الفكر بداته في ضوء اتجاهه الى تحديد صورة الفكر.

وهكذا لم يكن أرسطو بعيد كل البعد عن نزعة الجمود الاسطورية. ويؤكد ذلك أيضا نظريته في الطبائع الجوهرية اللا متغيرة. وإيمانه بالعلل الغائية. والتي مؤداها أن كل شيء ينتمي إلى صنف محدد. ولكل صنف مميزات ثابتة. يمكن اكتشافها وتحديدها عن طريق استخلاص المميزات المشتركة بين عدد من الاشياء المتشابهة بواسطة عملية التجريد وبهذا يمكن تحديد الجواهر المختلفة التي يتكون منها العالم، على أساس تحديدالصفات المميزة لكل منها، وهكذا تصبح مهمة العالم قاصرة على تصنيف الأشياء وعلى الاستدلال الدقيق من الصور والافكار الكلية أو التعريفات الدقيقة لكل شيء.

ومثل هذه الرؤية امتدت بدورها إلى نظرة أرسطو للطبيعة البشرية على أساس وجود طبائع ثابتة للبشر لا تتغير، وهي نظرة من شأنها تمييز الأجناس بعضها عن بعض مما يعني تبرير العبودية وتأكيد شرعيتها.

وعلى هذا النحو يمكن القول بأن ما تضمنته نظرية أرسطو عن الطبائع اللامتغيرة أو الصور الثابتة من دلالات ترتبط بتأكيد عالم الثبات والجمود واستمرار الشيء على ما هو عليه مما يستحيل معه افتراض أي تغير أو تطور وهو ما يعني استمرارية بعض الخصائص الأسطورية داخل العالم الأرسطي.

فإذا ما انتقلنا إلى موقفه من العلة الغائية، تبين لنا أن أرسطو افترض وجود علل أربع هي : المادة، الصورة، والحركة والغائية، وهذه العلل الأربع يمكن أن تجتمع الثلاثة الأولى منها وهي: العلة المادية والعلة الحركية أي الفاعل والعلة الصورية في مجموعة واحدة، أما العلة الغائية فهي تنفرد عن العلل السابقة في أنها الهدف النهائي للفعل. فهي الحالة النهائية او التامة التي يخرج من اجلها الشيء من القوه الى الفعل.

وكل علة من هذه العلل تعتبر مبدأ للتغير والحركة والسكون بالنسبة للشيء وإن بدت العلة الغائية ذات وضع ممتاز بين العلل الأخرى لأنها أسمى مرتبة منها. بحيث تصبح غاية لجميع هذه العلل[1]

والحق أن تفسير الأشياء جميعا على أساس الغاية، ربما كان صحيحا ومقبولا لا فيما يتعلق بالحكم على مشروعات الإنسان. إلا أنه يبدو غير مقبول متى اتجهنا إلى تفسير الظواهر التي لا دخل للوعي بها فإذا مرض ولدي مثلا يكون التفسير الغائي بأن أقول أن القضاء والقدر هما اللذان قررا حرماني من ولدي أو أنه وقع فريسة للعين ومثل هذا التفسير الذي يتحدث بلغة الغايات الإرادية التي توجد قبل الحوادث التي تفسيرها بعيد كل البعد عن التفسير العلمي الصحيح الذي قد يفسر المرض نتيجة تناول الطفل لطعام ملوث. ومعنى ذلك أن العلة لا توجد قبل الظاهرة بوصفها غاية، بل تأتي قبل الظاهرة بوصفها علة طبيعية[2].

ومما لا شك فيه أن مثل هذا التفسير الغائي يفسح المجال لإقحام عناصر أسطورية عديدة بعيدة عن التفكير العلمي الصحيح بل والتفكير الفلسفي المنطقي.

يضاف إلى ذلك، عدم استطاعة أرسطو التخلص من التصور اليوناني التقليدي، أو بالأحرى التصور الشرقي البابلي عبر الفيثاغورثية والأفلاطونية، والذي مؤداه أن كل ما هو سماوي فهو روحاني. ومن ثم جاء تصوره للكواكب ككائنات عاقلة[3].

---

[1] د. محمد علي ابو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي ج٢- ص٧٥

[2] جون لويس. مدخل إلى الفلسفة - ترجمة أنور عبد الله - ص ٤٢-٤٣.

[3] د. أحمد محمود صبحي - في فلسفة الحضارة - الحضارة الإغريقية- ص١٢.

٤- مرحلة الفلسفة الهيلينستية الرومانية:*

يمكن أن نميز بين مرحلتين داخل هذه المرحلة. وهما المرحلة الأخلافيه والمرحلة الدينية، ولكل مرحلة سماتها وخصائصها كما يتضح على النحو التالى:-

(١) المرحلة الأخلاقية:

يتمثل هدف البحث الفلسفى خلالها فى خدمة الأغراض العلمية والأخلاقية، مما يعنى الانصراف عن الغايات التأملية المجردة والارتباط بالحياة المعاشة بالفعل، ومن هنا نظرت الرواقية إلى الفلسفة باعتبارها منهج يستهدف الكشف عن المبادىء العقلية فقالوا إن العظام والأعصاب هى المنطق واللحم هو الأخلاق والنفس هى الطبيعة، قاصدين من وراء ذلك التشبيه التأكيد على وحدة الفلسفة باعتبارها وحدة شاملة للجانبين النظرى والعملى معا، إلا أن الرواقيين مع ذلك فطنوا إلى ما وراء الأساطير والخرافات والطقوس الدينية من معان رمزية، ومن هنا كانت محاولتهم تفسير الديانة الشعبية تفسيرا فلسفيا، ورأوا أن كل المعتقدات والطقوس الشعبية ما هى إلا صور متنوعة لحقيقة واحدة، طالما أن العقل الكلى من شأنه أن يتجلى فى أشكال عديدة مختلفة اختلاف عقول الناس.

ومع أهمية الأسطورة عند الرواقيين على هذا النحو، فإننا نجدهم قد اتخذوا موقفا جرئيا وشجاعا تجاه أسطورة تعد من أخطر أساطير الحضارة الإغريقية، ونعنى بها أسطورة التمييز العنصرى أو شرعية الرق فى ضوء دعوتهم إلى روح الأخوة والمساواة بين البشر[1].

---

* العصر الهلينستى يبدأ حوالى سنة ٣٠٠ق.م بتأسيس المدرسة الرواقية والمدرسة الأبيقورية فى أثينا.

أما العصر الرومانى فيبدأ من حوالى سنة ٥٠ق.م إلى سنة ٢٠٠ بعد الميلاد.

[1] راجع كتاب د. عثمان أمين – الفلسفة الرواقية.

(ب) المرحلة الدينية:*

تميزت هذه المرحلة بالروح الصوفية وانحسار التفكير العقلى المجرد فاتجه فيلو الإسكندرى إلى التوفيق بين اليهودية والهيلينية وظهرت الأفلوطينية الجديدة على يد أفلوطين المصرى الذى وقع تحت تأثير الديانات والأساطير الشرقية القديمة فى ضوء فكرتها عن الخلاص أو النجاة، وهى الفكرة التى انعكست بدورها على نظرية الوجود عند أفلوطين القائلة بالفيض أو الصدور، فالله عند أفلوطين هو الواحد الأوحد المطلق اللا متناهى، وهو لا يتصف بأية صفة إيجابية لأنه يخالف كل شىء وهو المبدأ الأول وهو الواحد وهو الخير المطلق، وعن هذا المبدأ الأول تصدر جميع الموجودات فى عملية فيض أزلية، ومن هنا فإن ما يفيض عنه هو العقل،وعندما يفكر العقل فى ذاته ينتج العقول الجزئية، أما عندما يتأمل المبدأ الأول فإنه يفيض بالضرورة الأقنوم الثالث وهو النفس الكلية. وتعتبر النفس عند أفلوطين واسطة بين عالمى العقل والحس وعن نفس العالم فاضت النفوس البشرية، ونفوس الكواكب وسائر المحسوسات والمادة وهى آخر مراتب الوجود واتصال النفس بالمادة هو أصل نقائصها وشرورها، ومن ثم لا يكون التطهير إلا عن طريق الخلاص منها[1].

* دعاة هذه المرحلة فيلو Philo (٤٠ ق.م – ٤٠م) – وأفلوطين Plotinus (٢٠٥ – ٢٧٠م)

(1) راجع كتاب يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦م. ص٣٢٤ – ٣٣٩.

الفصل الثالث

الآفاق الأسطورية للفلسفة الأوربية فى العصور الوسطى

عندما قدمت المسيحية إلى العالم كدين موحى به فإنها لم تكن أبدا مجرد مذهب فلسفي نظرى بقدر ما كانت دعوة إلى الخلاص والحب والنجاة فالمسيح لم يرسل دعاته لاحتلال مقاعد الفلاسفة الأكاديميين، بل لقد أرسلهم للوعظ والتبشير برسالته، وفى بادىء الأمر لم يكن دور هؤلاء الدعاة هو الدفاع عن المسيحية ضد المذاهب الفلسفية اليونانية القديمة بقدر ما كان هدفهم هو بث المسيحية فى القلوب الوثنية.

وما أن نمت وتطورت المسيحية وامتدت بجذورها فى الضمير الإنسانى حتى بدأ الهجوم من كل الجبهات، من السلطات السياسية والعقلانيين الوثنيين واليهود، وكان مرجع الهجوم إما الجهل بها أو الشك فيها.

ومن هنا كان لابد من مواجهة مثل هذا الهجوم الفلسفى بصورة فلسفية عقلانية أيضا، وهو ما يعنى ضرورة استخدام البراهين اللاهوتية والفلسفية فى الدفاع عن العقيدة الدينية، وبرغم وجود بعض العناصر الفلسفية فى الكتابات المبكرة للدعاة المسيحيين.. إلَّا أنه يمكن القول بأن وجود مثل هذه العناصر لم يشكل مذهبا فلسفيا بقدر ما كان يمثل اهتماما لاهوتيا فى المقام الأول. وما أن بدأت المسيحية تصبح هدفا لموجات الهجوم عليها حتى تطور ذلك العنصر الفلسفى فيها ليتجه نحو محاولة تأسيس رؤية فلسفية مسيحية متكاملة.. ولكن هل كان اتجاه المسيحية إلى الفلسفة هو مجرد نتيجة لموجات العداء والهجوم التى انصبت عليها من كل جهة؟ وهل كانت الفلسفة مجرد وسيلة لرد الهجوم؟.

وهنا نجد كوبليستون .. F. Copleston . يقدم دافعا اضافيا مرتبطا بالدوافع السابقة ومتداخلا معه إلى حد كبير وهو يتمثل فى ذلك الشعور الطبيعى الذى أحس به رجال المسيحية للنفاذ إلى معطيات الوحى وصياغة رؤية أو نظرة شاملة عن العالم والحياة الإنسانية فى ضوء الإيمان، وهذا الدافع

الأخير هو الذى مهد الطريق نحو إمكانية قيام فلسفة مسيحية فى صورة نسقية مذهبية.

ويمكننا ملاحظة تطوره التاريخى عبر المسيحية من خلال تلك الرغبة البسيطة والإدراك والفهم، ومن خلال الحاجة إلى رؤية أوضح للعقيدة المسيحية فى مواجهة الهرطقة وهكذا أمكن للفلسفة أن تقوم بدورها فى إبراز المعانى والمفاهيم الفلسفية الى دائرة الضوء[1]. ومن هنا كانت بداية الفلسفة المسيحية التى امتدت من القرن التاسع الميلادى إلى القرن الرابع عشر. ولما كان المسيحيون فى أول عهدهم حيث لم يكن لديهم أية فلسفة أكاديمية لاتخاذها نقطة بدء لهم فإنه كان من الطبيعى أن يتجهوا ناحية الفلسفة الشائعة الموجودة بالفعل والمنبثقة أساسا من أفلاطون وأرسطو، ومن هذا المنطلق كان الاهتمام بالفلسفة عند المسيحيين الأول، ومع هذا فانه يلاحظ أن كتاب المسيحية الأوائل لم يكن لديهم أى تمييز دقيق بين الفلسفة واللاهوت، ومن ثم فإنهم لم يستطيعوا التفرقة بين المجالين، فأصبحت الفلسفة عندهم ممتزجة باللاهوت ومندمجة فيه وهكذا أصبح هدفهم الأول هو تقديم الحكمة المسيحية أو الفلسفة بالمعنى العميق لهذه الكلمة، والتى كانت تعد لاهوتية فى حقيقتها أو أصلها على الرغم من تضمنها لعناصر فلسفية خالصة، وما أن بدأ الفلاسفة الوثنيين يشنون هجومهم على الكنيسة ومذهبها وبدأ المسيحيون يستخدمون الفلسفة فى الدفاع عن العقيدة المسيحية، حتى وجدنا من يرفض الفلسفة كلية فى مقابل من يدافع عنها. وقد تزعم الفريق الأول ترتوايان (١٦٠ - ٢٤٥م) الذى فضل الإيمان الساذج على الإيمان المتعقل وإليه تنسب العبارة الشهيرة أو من لأنه غير معقول.

أما الفريق الثانى فقد استعان بالفلسفة وأمن بها كوسيلة للدفاع عن المسيحية وقد ظهر هذا الفريق منذ القرن الثانى الميلادى مع آباء الكنيسة ممن حاولوا الدفاع عن عقيدتهم فى الإمبراطورية الوثنية. ومن أبرز هؤلاء كان القديس أوغسطين.

ومن هؤلاء أيضا كليمانت السكندرى الذى قدم مذهبه بالإسكندرية واعتبر الفلسفة منحة من الله ووسيلة الدعوة العالم الوثنى إلى المسيحية. أما بالنسبة للقديس توما الإكوينى أبرز فيلسوف مسيحى وكبير المشائين فى العصر الوسيط فقد فرق بين ميدان العقل وميدان النقل. فالعقل وحده لا يكفى للوصول إلى الله.. حيث أنه يقتصر على استنتاج النتائج المترتبة على حقائق الوحى، وعلى إثبات بعض الحقائق العقلية فى الدين ومن ثم فان العقل قد يصل إلى حقائق مخالفة للدين، أى أنه قد يضل الطريق باعتباره عرضة للخطأ. ون هنا يأتى دور الإيمان، فهو يكمل العقل ويعينه على تأدية مهمته. ومعنى هذا أننا لا يمكننا أن نصل عن طريق العقل وحده إلى كافة الحقائق الدينية بل علينا أن نلجأ إلى الوحى أو الإيمان لنكمل عجز العقل.

ومع تعدد المصادر التى اشتقت منها المسيحية قالبها الفلسفى، إلا أنه يمكن القول بأن أبرزها وأهمها قد تمثل فى فلسفة أفلاطون من جهة، وفلسفة أرسطو من جهة أخرى.

فالمسيحية كنظام كبير شامل كانت ترتكز فى فلسفتها الأساسية إلى الأفلاطونية المحدثة، كما أنها استمدت منها أيضا قيمها خلال حقب طويلة من الزمن.

إن المبدأ الأساسى فى الأفلاطونية هو التباين بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات، أو بين الجسد والروح، فالأول دائم التبدل متحول زائل، والثانى ثابت أزلى خالد، أما المعرفة الصحيحة فهى فى معرفة المعقولات التى كان يسميها

---

(1) Copleston, P. A. History of Philosophy. Pp. 27 – 30.

أفلاطون بالمثل والتي أصبحت بالنسبة لأرسطو صورًا للأشياء وليس لعالم المحسوسات من معنى وقيمة إلا بمقدار ما يعكس عالم المثل. والحياة الإنسانية ذاتها تكتسب معناها بمقدار ما ترتفع بالعقل فوق عالم الحس لكي تتصل بعالم المثل.

وهكذا يستطيع الإنسان أن يخلد نفسه بأن يرتقي إلى خير الأشياء الأزلية ويحيا معها حياة خالدة. حياة الأفلاطونيين المحدثين وفي طليعتهم أفلوطين فيجعلوا العقل كما هي عقل الله الواحد الكامل الذي يفيض من كماله مراتب الوجود متحدرة مرتبة بعد أخرى حتى تصل إلى عالم المادة وهو أدناها جميعا. ولما كان الإنسان يتحلى بخلود الك[illegible]ي كان في مقدوره أن ينسى نفسه الحقيقي ليتغيب في عالم المحسوسات فيصبح عابدا وهالكا في الفناء أو في مقدوره أن يتجه بصره إلى الصلة الأسمى فيجد الحياة الأبدية الخالدة في تكامل الجهد الروحي للعقل الإلهي[1].

لقد شاهد أفلاطون بنفسه انحلال الحياة العقلية والسياسية في حضارة أثينا وحياتها الغنية بالفكر والفن، ولكن خلفاءه ممن تأثروا بالشرق اتجهوا أكثر فأكثر عن الحياة الإنسانية واتجهوا نحو العالم العلوي، ولم ينج أفلاطون ذاته من التأثر بنزعة الزهد هذه في أحيان كثيرة فحصر غاية الإنسان في محاورته الجميلة فيدون في البحث عن الموت موت الجسد وخلود النفس.

كان إدراك السعادة الحقيقية لأفلاطون وأتباعه من اليونان بصورة عامة لا يخرج عن حد كونه حياة من الاختيار الطبيعي ويرجع الفضل فيه إلى تقدير العقل لعالم القيم الحقيقي. أما بالنسبة للديانات الشرقية الكثيرة التي ازدهرت بين السكان العاملين في القسم الشرقي من الإمبراطورية - والتي تحولت بعد زوال صفتها

[1] جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث - ترجمة جورج طعمة - الجزء الأول ص ٨٩ - ٩٠.

المدنية والوطنية إلى طقوس تعد أتباعها بالخلاص - فقد أصبح إهمال الجسد والتعلق بالروح عملية سماوية تفترض تغيرا كاملا فى طبيعة الإنسان تحت تأثير اتحاد بمخلص إلهى. وأصبحت المسيحية ذاتها بالنسبة للجيل الثانى من أبنائها ديانة ألغاز كسائر الديانات الشرقية الأخرى تعد المؤمنين أيضا بالخلاص وقد جمعت منذ ظهورها تقريبا بين ازدواج المادة بالروح الذى يميز أساسا كل تفكير أفلاطونى[1].

وأصبح فى العالم منذ الآن روحان، أو مدينتان - على حد مصطلح القديس أوغسطين - فأما مدينة الشيطان فهى فى أساسها فاسدة ضالة، مهما تألقت فى الفن أو الحرب أو الفلسفة. وهى مدينة ينكرها الله، وينكرها ضمير الإنسان لغرورها وقسوتها وبؤسها الخفى، وجهلها بكل ما يجدر بأن يعرفه الإنسان الذى قدر له الخلود. أما مدينة الله فتسكنها الأنفس المؤمنة التى أعدها الله للخلاص ومع أن هذه المدينة تظهر وضيعة إذا قيست بمقاييس العالم الأرضى، غير أن سكانها الكثيرين هم الذين تطهرت نفوسهم من أبناء السماء. وقد أعدت لتكون خالدة إلى الأبد[2].

ومن هنا كانت الاعتقادات الشائعة بين الناس أن الأرض مليئة بالقوة الروحية والنفوس، وأن هناك معنى ومغزى فى الحادث الخارق العجيب. فحياة القديسين التى عظمتها القرون الوسطى وقام الفنانون بتخليدها فى رسومهم وتماثيلهم، واحتفل الناس بها وبجلوها. كانت طافحة بالعجائب. وهذه العجائب هى الشرط الأول للقداسة. فلقد كان الشيطان وجنده كائنات حقيقية شديدة القرب من الناس لذلك كان الناس بحاجة مستمرة إلى الله وملائكته لمحاربة الشيطان وجنده - وكذلك أيضا كانت بقايا القديسين وبركات الكنيسة وفضائل الصلوات والقرابين والتضحيات، من أكثر العوامل المساعدة فى أوقات الاضطراب والقلق فمن سن

---

(١) المرجع السابق : ص٩٠ - ٩١.

(٢) المرجع السابق : ص ٥٤.

القديس بطرس، ومن دم باسيليوس، ومن شعر القديس دنيزيوس. ومن قطعة ثياب العذراء على سيف رولاند الكبير (دورندال) ومن جسد القديس مرقص الذى سرقه بحارة فينسيا وأتوا به إلى كتدرائيتهم المليئة بالمجوهرات. إلى بيت العذراء مريم الذى طار بصورة عجيبة فوق البحر إلى لوريتو Loretto بهده جميعا كان الناس يستنفرون قوة خارقة للطبيعة يحاربون بها الإنسان والشيطان ولقد بحث الناس فى لهفة عن مثل هذه البقايا المقدسة، حتى أن القديس لويس ملك فرنسا، الذى فشل فى حملته الصليبية كان يعزى نفسه زاعم ' أن حملته قد نجحت بالرغم من أنه لم يدقط الأرض المقدسة. وذلك لأنه أخذ معه لبلاده قطعة من الصليب الحقيقى[1].

يعلق راندال على عقلية العصور الوسطى المسيحية فيقول ذلك هو العالم الذى عاش فيه رجل القرون الوسطى وتلك كانت حدوده وقيوده أما الانطلاق منها والتحرر من ربقتها بفضل حركة التنوير العقلية، فقد تم تدريجيا وفى أمكنة دون أخرى، ويؤكد لنا علم نشأة الإنسان (الأنثروبولوجيا) أن الميزات البارزة التى يتصف بها عقل عاش فى مثل هذا الجو الفكرى، هى ذاتها التى يتصف بها عادة كل اعتقاد إنسانى لم تشذبه المعرفة العلمية. ونحن نسمى مثل هذه العقلية (العقلية البدائية) لأنه من السهل علينا ملاحظتها فى أصغر أشكالها بين أكثر القبائل البدائية اليوم. ولقد كانت هذه العقلية عميقة الجذور فى الاعتقادات السائدة فى القرون الوسطى. وكانت تؤثر على نواحى الاهتمام الفكرى حتى بين أكثر الناس ذكاء. وإذا أراد الرجل الحديث أن ينظر إلى ذاته التاريخية من خلال تلك الاعتقادات فإنه يجدها أقرب إلى ذات الرجل البدائى الذى يعرف شيئا من المقاييس العلمية - وإذا أردنا حصر مميزات هذه العقلية البدائية فى كل زمان ومكان لوجدنا أنها إسراف فى الاعتقاد وفى تفسير كل حادث يولد انطباعا فى النفس وإيمان جازم بحقيقة هذه

---

[1] المرجع السابق : ص ٦٧ – ٦٨

الاعتقادات، وكراهية شديدة لبحث صحتها. ونفور من إخضاعها لأي قياس. وبكلمة موجزة يدرك مثل هذا العقل معنى جميع الأشياء. ولكن ليس لديه من المعرفة الدقيقة التى تحتاجها أعماله اليومية سوى مقدار يساعده على تجنب ارتكاب الخطأ الذي يؤدى إلى الخراب والدمار"[1].

ولذا كانت الأفلاطونية نافذة بعمق إلى الوجدان الشعبى العام لمسيحية العصور الوسطى، وكذلك الأرسطاطليسية من خلال الرؤية التوماوية كان لها أيضا تأثيرها العميق بالنسبة للمتعلمين والطبقات المثقفة من الرهبان وسكان المدن.

فعندما اكتشف القرن الثالث أرسطو ونواحي العظمة فيه فإن كبار المفكرين في ذلك العصر وجدوا راحة فيإعتقاده أن حياة التأمل الفكرى تعلو جميع الاهتمامات الأخرى على الإطلاق. وإنها وحدها جديرة بأن تنسب لله ذاته ومن هنا كان تقديرهم للعقل واعتزازهم به.[2] إلا أنهم مع هذا لم يستطيعوا التحرر كلية من الطابع العام لعقلية العصور الوسطى المسيحية، وهو ما تبدى فى وفرة تفسيراتهم التى لم تخضع للاختيار، وتبدى أيضا فيحماسة من أجل إدراك الحقيقة لا تحدها حدود، وكراهية للشك والفكر الدقيق الذى أدى إلى ولادة العلم. ولم تكن أفضل أشكال المعرفة فى العصور الوسطى سوى معرفة منظمة للحس العام تحيط بها هالة من الوقار ولم يكن العلم المدرسى فيالقرون الوسطى سوى امتداد سهل طبيعى للعادات الفكرية المشتركة، فظل العلم فى القرون الوسطى قريبا من الأشياء كما تبدو لنا وكما يتناولها الاختيار الإنسانى وتقوم عظمته على ملاحظاته الدقيقة للصفات البارزة التى تجعل الأشياء تختلف عن بعضها البعض كما أن عجزه ينشأ من عدم

---

1) المرجع السابق : ص ٦٩ - ٧٠

2) المرجع السابق : ص ٧١

مقدرته على كشف العلاقات الباطنة والأسباب الخفية حيث يتميز بالحماسة التي تدفع الرجل العامي لإدراك معنى كل أمر وفهم مغزاه[1].

ولم تكن الطريقة العلمية في القرون الوسطى تنطلق من ملاحظة الحوادث وإثباتها بل كانت تبدأ مباشرة من الاتفاق على عقيدة مقبولة. يمكن قبولها بالاستناد إلى السلف والتقليد أي إلى الكتاب المقدس وكتاب الآباء أو الكنيسة. وقد وضع أوغسطين قاعدة أصولية تنص على أن سلطة الكتاب المقدس هي أكبر من جميع قوى العقل الإنساني فنتج عن ذلك أنه حيث يقع تناقض بين الملاحظة العلمية والتوراة فالملاحظة يجب أن تهمل وتأتي بعد الكتاب المقدس سلطة أرسطو وهذه كانت مقبولة في جميع الحالات ما عدا تلك التي تناقض العقيدة المسيحية مناقضة واضحة. كإنكارها العالم مثلا. ثم يأتي (العقل الطبيعي) . وهو الحس العام مضافا إليه كثير من الآراء ويؤخذ بصحة أحكامه خاصة عند ما تؤيدها آراء القدماء. وينعكس هذا العقل الطبيعي في عدد من البديهيات كقولنا مثلا (لا يمكن أن يخرج شيء من لا شيء).

وهكذا كان الاحترام الفائق للتقليد، وبدت مبادىء الطريقة العلمية جميعها في خدمته، من تأويل للنصوص والأساطير لاستخراج معانيها الخفية، إلى توفيق بين العقل والإيمان، إلى اتباع للطريقة الجدلية بالبدء من مبادىء مقبولة ثم استنتاج نظام كامل منها يتكون من سلسلة طويلة من التفكير الذي يعتمد على البديهيات والأوليات[2].

ولم يكن المثل الأعلى العلمي للنظام الأرسطوطاليسي التومائي يستهدف التنبؤ بالمستقبل والسيطرة على الطبيعة، بل كان ينشد علم القرون الوسطى في فهم

---

(1) المرجع السابق : ص ٧١

(2) المرجع السابق : ص ١٥٦ - ١٦٠.

الطبيعة لا تصورها. وتأملها لا السيطرة عليها. كان هدفه هو الحكم وفهم معنى الاشياء ومغزاها وفوق كل هذا إدراك الغاية الرئيسة لوجود الإنسان ومعنى الحياة الإنسانية ومعنى الخليقة كلها وعلاقتها بالإنسان. والحق أن اهتمام القرون الوسطى بغايات واهداف الأشياء ومبررات وجودها كان من ابرز خصائص موقفها العلمي. فنجد توما الإكوينى متأثرا بالنزعة الأرسطية - ينظر إلى الوجود كله بكامله على أنه عدد لا متناه من الأنواع التى تسعى لتحقيق ذاتها كل بطريقتها الخاصة.

وكلما تعذر تحقيق هذه الأهداف المتخيلة مسبقا وجد فى ذلك دليلا على الفشل والخطأ فالعالم بالنسبة إليه إنما هو من صنع العقل ويجب أن يفسر كما تفسر أفعال رجل واحد.

يوجز القديس فرانسو حكمة القرون الوسطى بهذه الكلمات ((لنفترض أن لديك من البراعة والعلم ما يمكنك من معرفة جميع الأشياء والتكلم بجميع اللغات والإحاطة بمسالك النجوم وسائر الأمور. ومع ذلك فإن بوسعى أن أسالك أى شيء هو الذى تفخر به؟ إن شيطانا واحدا فى الجحيم يعرف أكثر من جميع رجال الأرض. ولكن هناك شيء واحد يعجز الشيطان عنه وهو الإيمان بالله. وفيه مجد الإنسان وعظمته))[1].

وهكذا يتضح لنا أن المناخ الحضارى الذى انبثقت من خلاله فلسفة العصور الوسطى المسيحية لم يكن بعيدا كل البعد عن المقومات الأساسية للعالم الأسطورى،فإذا ما أضفنا إلى ذلك تلك السلطة الرهيبة التى احتلها أرسطو فى العصور الوسطى المسيحية الى الدرجة التى أصبحت بموجبها مؤلفاته تكاد تكون مؤلفات مقدسة لا تقبل الجدل والنقاش، إلا فى الحالات المعارضة للعقيدة المسيحية، أدركنا الدوافع والمبررات التى أدت بجمهرة المؤرخين إلى وصف

---

(1) المرجع السابق: ص١٦٠-١٦٣.

العصور الوسطى المسيحية بأنها بحق عصور الظلام في تاريخ اوربا، فهي عصور الجمود الفكرى والإرهاب وإلغاء فعالية العقل ونزعته النقدية، إنها عصور التعصب والتزمت وقداسة القديم.

وبينما كانت الفلسفة الإغريقية تسعى نحو الارتقاء الى ما هو أفضل. ظلت الفلسفة الأوربية الوسيطة تحاول أن تغرس تقبلا لا ينافس السلطة القائمة واستسلاما للنظام الذى لا يتغير، ولم تعد كلمة السر هى Excelsior أى الأفضل بل Somper eadem أى على نفس النمط. وإذا كان العلم قد بقى له وجود. فقد كان علما ربط نفسه ببحث عقيم عن حجر الفلاسفة وإكسير الحياة وبالسيمياء والتنجيم، والسحر والفنون السوداء[1]. وهكذا حلقت الفلسفة الوسيطة فى أوربا فى آفاق أسطورية.

---

(١) جيمس جينز : الفيزياء والفلسفة - ترجمه جعفر رجب ص ٥٣

الفصل الرابع

ملامح عامة عن الفلسفة الإسلامية تجاه

التمرد على الجمود الأسطورى

لم يعرف الإسلام – كما لاحظ الأستاذ سيد قطب – الكهانة أو الوساطة بين الخلق والخالق، فكل مسلم فى أطراف الأرض، وفى فجاج البحر، يستطيع بمفرده ان يتصل بربه، بلا كاهن أو قسيس، والإمام المسلم لا يستمد ولايته من (الحق الإلهى) ولا من الوساطة بين الله والناس، وإنما يستمد مباشرته للسلطة من الجماعة الإسلامية، كما يستمد السلطة ذاتها من تنفيذ الشريعة.. فليس فى الإسلام (رجل دين) بالمعنى المفهوم فى الديانات التى لا تصح مزاولة الشعائر التعبدية فيها إلا بحضور رجال الدين، إنما فى الإسلام علماء بالدين. وليس للعالم بهذا الدين من حق خاص فى رقاب المسلمين، وليس لحاكم فى رقابهم إلا تنفيذ الشريعة التى لم يبتدعها هو، بل يفرضها الله على الجميع.

فلا صراع إذن بين علماء الدين والسلطان على رقاب العباد ولا أموالهم وليست هناك مصالح اقتصادية ولا معنوية يتنازعانها، وليست هناك سلطة روحية وأخرى زمنية فى الإسلام، فلا مجال للصراع عليها، كما كان الحال بين الأباطرة والبابوات.

والإسلام لا يعادى العلم ولا يكره العلماء. بل يجعل العلم المؤدى إلى معرفة الله – وكل علم يؤدى إلى هذه الغاية – فريضة مقدسة داخلة فى الطاعات الدينية.

ويمضى الأستاذ سيد قطب فى تحليلاته فيقول: ولم يعرف التاريخ الإسلامى تلك الاضطهادات المنكرة المنظمة لرجال الفكر أو رجال العلم كما عرفتها محاكم التفتيش. والمرات القليلة النادرة التى عوقب فيها رجال على أفكارهم، تعد شاذة فى تاريخ المسلمين، وفى الغالب كانت تتلبس بها حالات سياسية، وتكمن خلفها نزعات حزبية، وهى على العموم ليست طابعا بارزا للحياة الإسلامية، وقد جاءت على ايدى أناس ينكر عليهم الإسلام أن يكونوا قد فهموا الإسلام فهما صحيحا.

وذلك طبيعي في دين لا يعتمد على الخوارق والمعجزات، وإنما قام على التأمل والنظر في آيات الله في الأنفس والآفاق[1].

وإذا كان الإسلام قد حث على النظر والتعقل والتدبر في العديد من آيات القرآن الكريم، فإنه من ناحية أخرى قد أدان كل اتجاه ناحية عالم الأسطورة:

((يقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين)) (٢٥ك الأنعام٦)

((قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين))

(٣١ك الأنفال٨)

((وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم قالوا أساطير الأولين))

(٢٤ك النحل ١٦)

((إن هذا إلا أساطير الأولين)) (٨٣ك المؤمنون ٢٣)

((وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا))

(٥ك الفرقان)

((لقد وعدنا هذا نحن وآباؤنا من قبل إن هذا إلا أساطير الأولين))

(٨٦ك النمل،٢٧)

((فيقول ما هذا إلا أساطير الأولين)) (١٧ك الاحقاف ٤٦)

((إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين)) (١٥ك القلم٦٨)

((إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين)) (١٣ك المطففين ٨٣)

فالأسطورة هي الأحاديث الباطلة، وأساطير الأولين ما سطروه من أعاجيب حديثهم وترهاتهم التي لا صحة لها، والأسطورة تفيد أيضا معنى التسلط والسيطرة والجبروت.

وفي ضوء ما تحمله الأسطورة من دلالات تبدو بعيدة كل البعد عن صميم مقومات العقيدة الإسلامية، كان من المنطقي أن لا تصبح عاملا مؤثرا في بناء الحضارة الإسلامية، التي جاءت بدورها متوافقة ومتناغمة مع متطلبات العقيدة

---

(1) سيد قطب : العدالة الاجتماعية في الاسلام ص ١٧ - ١٨

الإسلامية وأبرز خصائصها فى الجمع بين الدين والدنيا. ومن ثم كانت الحضارة الإسلامية فى جوهرها حضارة دينية، وكانت أيضا حضارة وثيقة الصلة بالواقع الإنسانى العملى. أكدت حرية الفكر والنقد والبحث، أعلنت ثورتها على عالم الخرافة والأسطورة وكل سلطة روحية أو زمنية على وجه الأرض، فلا سلطان ولا عبودية لغير الله.

والحق أن ازدهار الحضارة الإسلامية فى جميع مجالاتها السياسية. والاقتصادية، والثقافية، والعلمية كان له أعمق الأثر على تألق الفلسفة الإسلامية ومواكبتها لكل تقدم حققته فى أى ميدان ولا غرو فى ذلك. فالفلسفة الإسلامية – كما أبان لنا أستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور – على الرغم من طابعها الدينى. إلا أنها لم تهمل المشكلات الفلسفية الأخرى كمشكلات الوجود والزمان والمكان والمادة والحياة والمعرفة والأخلاق، بل لقد استوعبت أيضا أقسام الفلسفة المألوفة من حكمة نظرية وعلمية، فكانت نظرتها إلى الفلسفة أعم وأشمل من نظرتنا إليها اليوم، وكثيرا ما اختلطت الفلسفة عندهم بالطب وعلوم الحياة والكيمياء والنبات والفلك والموسيقا وما كانت البحوث العلمية المتنوعة إلا شعبا وتعريفات لأقسام الفلسفة الرئيسة فقد امتاز البحث الفلسفى فى تلك العهود بذلك الطابع الموسوعى، طابع الشمول والإحاطة، ولا يمكن أخذ فكرة كاملة عن التفكير الفلسفى فى الإسلام. إذا قصرنا بحثنا على ما كتبه الفلاسفة وحدهم، بل لابد أن نتوسع إلى بعض الدراسات العلمية والبحوث الكلامية والصوفية، ونربطها بشىء من تاريخ التشريع وأصول الفقه[1].

ولا شك أن هذا الطابع الموسوعى الذى اتسمت به الفلسفة الإسلامية كان ثمرة طبيعية وتلقائية لما اتسمت به الحضارة الإسلامية من عقلية متفتحة، فتحت

(١) د. إبراهيم مدكور فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق – الجزء الأول ص ٢٤ – ٢٥.

أنظارها على كل الحضارات العالمية، بلا تعصب أو جمود فكرى، وإنما بعقلية نقدية واعية واثقة من نفسها وقادرة على الانتقاء والاختيار، ثم هى قادرة بعد هذا على التمثيل والإبداع، فهى لم تكتف بمهمة النقد، والتكرار دون الإضافة.

بل كانت حضارة نقدية فى صميمها، لا تعرف رأيا قطعيا فى مجال المعرفة الإنسانية وعلى سبيل المثال، إذا كان جالينوس (٢٠١م) قد استبد باعجاب أطباء العرب وتقديرهم، ومع هذا فقد كشفوا فى ضوء خبراتهم الحسية الكثير من أخطائه.

فمن ذلك أن الطبيب موفق الدين عبد اللطيف البغدادى (ت٦٢٩هـ/١٢٣١م) قد وضع كتابه (الإفادة والاعتبار فى الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر) واستند إلى ملاحظاته الحسية فى رفض ما يقول جالينوس الذى كان مثال الإعجاب فى الطب العربى، وإن دل ذلك على شىء فإنما يدل على رفض البغدادى أن يسلم بآراء جالينوس كلية بالرغم من شهرته ومكانته باعتباره مصدرا للحقيقة، وهذه ظاهرة لم تعرفها أوربا - كما يرى أستاذنا الدكتور توفيق الطويل - إلا فى مطلع عصورها الحديثة، حين تمرد رواد عصر النهضة الأروبية وما بعده على السلطة الدينية (الكنيسة) وسلطة مشاهير المفكرين (ويمثلها إذ ذاك أرسطو) مصدرا للحقائق، وجاهر (فرنسيس بيكون) فى أوثان المسرح فى منهجه بالتحرر من سلطة السلف من المفكرين. ورفض ديكارت فى أولى قواعد منهجه كل فكرة لا تبدو أمام عقل الباحث واضحة جلية متميزة.

وشبيه بهذا موقف (ابن النفيس) القرشى المصرى (ت٦٨٧هـ/١٢٨٨م) وهو رئيس أطباء البيمارستان الناصرى فىمصر، وأول من كشف الدورة الدموية الرئوية

في تاريخ الطب فقد تحرر من سيطرة جالينوس (وابن سينا) **الذى كان يلقب** بأبقراط العرب من قبل معاصريه تدليلا.(١)

ويقول الدكتور ميتز(٢): وهكذا أصبح المسلمون **في المناطق الجديدة** لامبراطوريتهم على صلة بحضارة واسعة. تضم بين جنباتها **أدبا واسعا مكتوبا** باليونانية والسريانية والبهلوية التي تتطلب استيعاب تقدم لم يكن **لعرب الجاهلية أن** يعرفوها لقد صبت جداول كثيرة في نهر الحضارة الإسلامية ولعل **أشدها تأثيرا رافد** الحضارة الهيلينية، ثم الحضارة الفارسية التي أثرت في الفكر **السياسى والعادات** الاجتماعية، والحضارة الهندية التي ساهمت في علوم الطب **والفلك وخاصة في** الرياضيات حيث أخذ العرب الأرقام الهندية.

ولقد فتح العرب أبوابهم على مصاريعها لاستيعاب المعارف **والثقافات القديمة** من يونانية وغيرها. مما قاد إلى نهضة كبرى في مجال الترجمة.. **ولعل من أهم** دوافع الترجمة: هو حث الإسلام على المعرفة، ودعوته لتلقي **العلم. وجعل ذلك** الغاية العظمى في الحياة.. فقد تعرف المسلمون من خلال **الترجمة على جوهر** الفلسفة القديمة والطب والعلوم الطبيعية اليونانية.

وهكذا كان مجال الترجمة واسعا. حتى أن الكثير من **الأعمال اليونانية** وصلت إلى أوروبا عن طريق الترجمة العربية فقط، لأن **النسخ اليونانية الأصلية** فقدت.. إن تلقي المسلمين للتراث اليوناني هو واحد من **أهم حلقات التاريخ** الثقافي في العالم وليس معنى ذلك أن الحضارة الإسلامية **كانت مجرد تقليد أو** انعكاس للحضارة اليونانية القديمة(٣).

---

(١) توفيق الطويل: في تراث العرب الإسلامي – ص ١٩ – ٢١.

(٢) [illegible]

ويقول غوستاف لوبون: (.. كلما امعنا في درس حضارة العرب وكتبهم العلمية، واختراعاتهم وفنونهم ظهرت لنا حقائق جديدة وآفاق واسعة، ولسرعان ما رأينا أن العرب أصحاب الفضل في معرفة القرون الوسطى لعلوم الأقدمين، وأن جامعات الغرب لم تعرف لها مدة خمسة قرون موردا علميا سوى مولفاتهم. وانهم الذين مدنوا أوربا مادة وعقلا وأخلاقا. وتأثير العرب عظيم على الغرب، وهو في الشرق أشد وأقوى[1].

ويمضي لوبون قائلا: الحق أن القرون الوسطى لم تعرف كتب العالم اليوناني القديم إلا من ترجمتها إلى لغة أتباع محمد ﷺ وبفضل هذه الترجمة أطلعنا على محتويات كتب اليونان التي ضاع أصلها. ككتاب أبولونيوس في المخروطات، وشروح جالينوس في الأمراض السارية، ورسالة أرسطو في الحجارة.. الخ. وأنه إذا كانت هناك أمة نقر بأننا مدينون لها بمعرفتنا لعالم الزمن القديم فالعرب هم تلك الأمة. لا رهبان القرون الوسطى الذين كانوا يجهلون حتى اسم اليونان، فعلى العالم أن يعترف للعرب بجميل صنعهم في إنقاذ تلك الكنوز الثمينة اعترافا أبديا، قال مسيو ليبرى: (.. لو لم يظهر العرب على مسرح التاريخ لتأخرت نهضة أوربا في الآداب عدة قرون..)[2].

ويقول روجيه جارودى: .. إذا تخلينا عن اعتبار أوربا على أنها مركز للتاريخ كله، وإذا اعتبرنا أن التطور البشرى عمل جمعي، فيجب أن تعترف أنه ليس هناك من القرن السابع وحتى القرن الرابع عشر أية فجوة سوداء بل ازدهار إحدى ألمع الحضارات في التاريخ: الحضارة الإسلامية ((لم يرث عصر النهضة تعاليم الحضارة الإغريقية مباشرة بعد عصر مظلم يسمى أحيانا (عصر النهضة) : فالمسيحية

---

[1] غوستاف لوبون : حضارة العرب – ترجمة عادل زعيتر – ص ٢٦.

[2] المرجع السابق : ص – ٥٦٨ – ٥٦٩.

ليست امتدادا للفكر الهيلليني وليس القديس توما خلفا لأرسطو. ولم يدفع جاليليو في القرن السابع عشر تطور العلوم المتروك معلقا بعد موت أرشميدس في القرن الثالث قبل الميلاد، فانعزال الغرب ليس إلا خدعة)).

هذه هي الأسطورة الأولى المعتمدة على مركزية أوربا والتي يجب تبديدها كما يطرد حلم كاذب. لقد أخصبت الحضارة العربية الماضي وهيأت المستقبل خلال ألف عام، وتحملت طوال هذه المدة مسئولية هذه الثقافة التي نقلتها إلى أوربا عبر أسبانيا وصقلية[1].

حقا لقد قدر لنهج القياس الأرسطوطاليسي أن يسود التفكير العربي منذ أن نقل العرب أبحاث أرسطو المنطقية إلى لغتهم في مطلع العصر العباسي في المشرق العربي، لأنه يساعد أهل الجدل في تدعيم حقائق الوحي الإلهي، ودفع الحملات التي شنها على الإسلام أعداؤه.

ولكن أرسطو لم يكن وراءه عند العرب سلطة تحميه أو تحيطه بالقداسة كما كان حاله في أوربا بعد أن وفق بين فلسفته والعقيدة المسيحية ألبير الكبير (١٢٨٠م والقديس توما الإكويني +١٢٧٤م فاتخذت الكنيسة الكاثوليكية فلسفته مذهبا لها. ولهذا تصدى بعض مفكري العرب لمهاجمة هذا القياس في حملة شنها المتطرفون من رجال الدين على التراث القديم الدخيل على العرب. حاربوا المنطق اليوناني بدعوى أن طرق البرهان الأرسطوطاليسية خطر على سلامة العقيدة الدينية.

وبرغم أن الحملة التي شنها المتزمتون من رجال الدين على المنطق ومناهجه القياسية الصورية لم يقدر لها أن تسيطر على الفكر العربي، إلا أن قيامها قد

---

(١) روجيه جارودي : الإسلام دين المستقبل : ترجمة عبد المجيد بارودي ص ١٠٥ - ١٠٦.

دفع بعض مفكرى العرب إلى البحث عن مناهج أخرى يمكن اصطناعها فى البحث العلمى[1].

فإذا كانت معارف الإغريق قد عبرت عن مجتمع السادة والعبيد. وأصبح المنطق الصورى المنهج الذى يفرق بين المادة والصورة مزدريا التجربة والواقع العلمى. إذا كان الأمر كذلك فإن المجتمع العربى الإسلامى الذى لم يعد مجتمع سادة وعبيد كان فى حاجة إلى معرفة ومنهج مختلف. فقد دخل ذلك النظام فيما يشبه النظام الاجتماعى. ولم يعد المغلوبون رقيقا بل صاروا موالى.

ونشأت الحاجة إلى نظرة فلسفية شاملة يشرف فيها المجتمع الجديد على العالم الفسيح. كما تتيح له خدمة مصالحه وتطويرها. لم يعد ثمة مبرر للتفرقة بين النظرة العقلية التأملية وبين الممارسة العلمية التطبيقية.. ،أصبح البعض يجمع بين الفلسفة والعلم والطب والأدب.. وهنالك كانت الحاجة إلى منهج جديد. فوجه النقد الى منطق أرسطو، وكان الأصوليون هم أول من وضعوا منطقا يخالف أرسطو. وكانت أبرز سماته خلوه من مباحث الميتافيزيقا التى جعلت منطق أرسطو علما للفكر الصورى. بحيث أصبح منطقا علميا متفقا مع احتياجات الإنسانية. وينقسم هذا المنطق إلى مبحثين: الأول هو مبحث الحد، والثانى مبحث الاستدلالات .. وكان المحتوى الفكرى لمنطق الأصوليين الذى كان يجرى عليه قياسهم محتوى دينيا خالصا. بيد أن أصحاب النزعة العلمية من العرب استطاعوا أن يحولوه إلى منهج للبحث التجريبى.

---

(١) د. توفيق الطويل: فى تراثنا العربى الإسلامى ص ١٦-١٧. انظر أيضا: الفصل الرابع من كتاب (قصة النزاع بين الدين والفلسفة) لنفس المؤلف.

وقد أدرك الاصوليون أنفسهم أن منهجهم الاستقرائى هو منهج العلم[1].

وسرعان ما كان اتجاه العرب فى عصورهم الوسطى إلى المنهج التجريبى الذى يستند إلى الملاحظة الحسية فى دراسة الظواهر الجزئية ابتغاء الكشف عن قوانينها. ثم اعتمادهم على استخدام الآلات التى تعوضهم عن قصور الحواس. كما شاعت الدعوة إلى الملاحظة فى كتب العرب طريقا إلى كسب الحقائق. والشواهد على هذه الظاهرة العامة فى تراثهم كثيرة، منها المقالة الأولى من كتاب الخواص الكبير لجابر بن حيان (ت١٩٨هـ/٨١٣م) ومقدمة كتاب المناظر للحسن ابن الهيثم (ت٤٢٠هـ/١٠٢٩م). والرسالة الأولى عن العلوم الطبيعية لإخوان الصفا[2].

ويضيق بنا المقام لو حاولنا تتبع فضل العرب على التراث الإنسانى، وما قدموه أو أبدعوه فى هذا الشأن، ويكفى أنهم كانوا وراء النهضة الأوربية، فقد أسهموا فى قيامها وبعثها، فكانوا قوتها الدافعة، وشعلتها المضيئة، بفضلهم انطلقت أوربا من ظلمات العصور الوسطى إلى آفاق المعرفة والتقدم، فكانت هذه الانطلاقة بمثابة نقطة التحول فى أوربا تجاه التحرر من عبودية عالم الأسطورة.

وإذا كانت النهضة الأوربية يمكن ردها إلى ثلاثة عوامل رئيسة وهى:-

١- اتجاه نحو الطبيعة وعناية بالبحث والتجربة.

٢- ميل إلى التفكير الطليق وتحرر من سلطة الكنيسة.

٣- اتصال بالثقافة الأجنبية وتفهم لها. وخاصة الثقافة اليونانية[3].

---

(1) د. صلاح قنصوة . فلسفة العلم ص ١١٨ - ١١٩

انظر أيضا: مفهوم القياس الأصولى كما ورد عند الأصوليين بكتاب الدكتور على سامى النشار ((مناهج البحث عند مفكرى الإسلام)

(2) د. توفيق الطويل: فى تراثنا العربى الإسلامى - ص ١٧ - ١٩.

(3) د. إبراهيم مدكور - فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق الجزء الثانى - ص ١٨٤.

فإنه يلاحظ أن هذه العوامل الثلاثة تعد بمثابة معاول هدم للركائز الأساسية للوعى الأسطورى الذى كان ساندا خلال العصور الوسطى الاوربية.

فالعامل الأول: وهو بمثابة رفض وإنكار للاتجاه إلى تامل الطبيعة بدلا من السيطرة عليها، أو الاحترام الفائق للتقليد بديلا عن المنهج التجريبى، أو الاكتفاء بصورة معرفية لا تخرج عن كونها مجرد صورة منظمة للحس العام تحيط بها هالة من القداسة والوقار كما أنه رفض لكل نزعة معادية للبحث العلمى.

كما أن يؤكد تقدير الشك والفكر الدقيق الذى أدى إلى ولادة العلم.

والعامل الثانى، هو تأكيد لشرعية كل فكر نقدى، واستقلال العقل وفعاليته وحقه المشروع فى ممارسة اختصاصاته التى وهبها الله له بعيدا عن سلطة أية هيئة وضعية أو رسمية.

والعامل الثالث: يشير إلى جمود وتحجر العالم اللاتينى قبل اتصال المسلمين به، وانغلاقه على نفسه بدلا من التفتح الخلاق على التراث الإنسانى للثقافات الأجنبية الأخرى.

ولا غرو أن تكون الفلسفة الإسلامية قد ساعدت على ميلاد النهضة الأوربية فقد اتسمت الفلسفة الإسلامية، على الرغم من طابعها الدينى الروحى بعدة سمات وخصائص حققت لها طريق الخلاص من النظرة الأسطورية، ففى ضوء نزعتها العقلية وتقديرها للعلم والمعرفة العلمية وانفتاحها على كل الثقافات والحضارات الأخرى[1]

أمكن لها أن تصبح نموذجا رفيعا يحتذى به فى 'التغلب على عالم الظلمة والجمود.. عالم الأسطورة.

---

(١) انظر خصائص الفلسفة الإسلامية بمؤلف د. إبراهيم مدكور فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق الجزء الثانى ص: ١٥٤ - ١٦٣.

ولا غرو في ذلك، فإن من طبيعة الإسلام نفسه- كما يرى الشيخ محمد عبده انه يسمو عن أن ينسب اليه هذا المرض الخبيث، ألا وهو مرض الجمود على الموجود - وكم في الكتاب من آية تنفر من اتباع الآدباء مهما عظم أمرهم بدون استعمال العقل فيما كانوا عليه[1].

وإذا كانت الحضارة الإسلامية قد بدت في جملتها بعيدة عن عالم الأسطورة، فإننا لا يمكننا أن نتجاهل المؤثرات الأسطورية التي امتدت إليها بتأثير العديد من العوامل لعل أبرزها الانفتاح العربي بعد الفتح الإسلامي على فكر معظم الشعوب القديمة التي تم دخولها في الإسلام، وقد احتوى الفكر القديم لهذه الشعوب قبل إسلامها على معظم التراث الأسطوري في العالم القديم، ومن ثم تسربت بعض عناصر الفكر الأسطوري السابق على الإسلام إلى التراث الجديد للشعوب الإسلامية.

ومن ناحية أخرى فإن عودة بعض مفسري القرآن الكريم وشارحي الأحاديث النبوية وكتاب التاريخ الإسلامي إلى المادة الأسطورية القديمة الموروثة من شعوب الشرق الأدنى القديم والاستعانة بها في عملية التفسير القرآني والتاريخي كان لها تأثيرها السلبي على انتكاسة العقل العربي في اتجاه عالم الأسطورة، ويضاف إلى ذلك نشأة الفرق والمذاهب الإسلامية لأسباب سياسية دينية اجتماعية، وقد اضطررت العديد من الفرق إلى خلق الأسطورة والخرافة والاعتماد عليها في إثبات معتقداته[2].

---

[1] محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية، ص ١٨٦.

[2] انظر في تفسير ذلك الدراسة القيمة التي قدمها الأستاذ الدكتور محمد خليفة بعنوان مسيرة الوعي العربي من الأسطورة إلى العقل من ص٤١ إلى ص٦٣ /مجلة فكر العدد ١٥ نوفمبر ١٩٨٩

الفصل الخامس

من مظاهر يقظة الوعى الأوربى فِى

الفلسفة الحديثة

(١)

أدى تدهور العصور الوسطى وانحلالها في أوربا إلى نشوء عصر جديد أطلقت فيه جميع طاقات وقدرات الموجود البشرى من معاقلها لتتحرر بذلك من كل قيد كان يعوق حركتها واندفاعها الخلاق، وكان هذا العصر الجديد هو عصر النهضة الأوربية الذى بدأ في القرن الخامس عشر.وسرعان ما تكشفت نتائج عصر النهضة في شتى ميادين الحضارة. إذ بدأ التنوع والتفرد يشق طريقه إلى كافة مجالات الحياة الاجتماعية والحضارية، ومن ثم أصبحت جميع مجالات الخلق الإنسانى كالعلم والفن والاقتصاد والسياسة متميزة بالاستقلال الحر بعد ما كانت تدور في فلك سلطة مركزية واحدة هى سلطة الدين وحده. وفى واقع الأمر فان عملية التفرد والتنوع هذه كانت مرادفة لعملية أخرى تتمثل فى طبع الحضارة كلها بالطابع الدنيوى الإنسانى الصرف، ومن هنا كان ظهور النزعة الإنسانية humanism التى ارتبطت بدايتها بعصر النهضة الأوربية بالدرجة الأولى، على الرغم من إمكانية اكتشاف بعض البدايات المبكرة لها فى العصور الوسطى، بل وفى العصور القديمة أيضا ويذهب لامونت: Lamont فى كتابه (النزعة الإنسانية كفلسفة)، إلى القول بأن مصطلح إنسانى humanism قد برز للمرة الأولى فى القرن السادس عشر الميلادى واستخدم فى الإشارة إلى كتاب ومفكرى عصر النهضة الأوربية ممن تمردوا على عقلية العصور الوسطى المسيحية[1]. حيث صار معنى اللفظ هو الأفكار والكتابات التى ظهرت فى هذا القرن على الأخص. والتى كان موضوعها الأول هو الإنسان - أى اهتمامات الإنسان وأوجه نشاطه فى هذا العالم، ولا سيما اوجه نشاطه العقلية والجمالية. ولقد كان الإنسان المثالى، فى نظر هؤلاء الكتاب الأوائل، هو الفرد المكتمل التكوين، الذى تحققت كل قدراته إلى أقصى حد.

---

[1] Lamont C. Humanism as a philosophy pp.31-63.

فكان قدر كبير من طريقة الحياة والتفكير في عصر النهضة كما هو معروف يشكل رد فعل واعيا على المثل العليا السائدة في العصور الوسطى، فلم يعد إنسان عصر النهضة على استعداد للتضحية بقدر كبير من إنسانيته في سبيل ثواب العالم الآخر، وأصبح الرهبان والراهبات موضوعا للسخرية والازدراء بين كثير من كتاب ذلك العصر ومفكريه ولقد أدت عودة ظهور الاهتمام بكثير من مواد الحضارة الكلاسيكية واكتشافها من جديد إلى شعور رجال القرنين الخامس عشر والسادس عشر شعورا قويا بما يمكن أن تكون عليه الإنسانية في أحسن أحوالها، فكان العقل في عصر النهضة ينظر إلى الحياة اليونانية والرومانية على أنها المناخ المثالي لتطور النزعة الإنسانية، ويشعر باليأس من إمكان بلوغ هذه القمم مرة أخرى[1]، فعلى سبيل المثال نظر العقل الأوربي في عصر النهضة إلى فن النحت اليوناني القديم فاعتقد أنه عن طريق هذا النحت وحده أمكن اكتشاف صورة الإنسان للمرة الأولى في تاريخ الحضارة الإنسانية فكان هذا الاكتشاف في ظنه يعد في حد ذاته سمة مميزة له عن فن النحت الشرقي القديم الذي اختلطت فيه الصورة الإنسانية بعناصر أخرى حيوانية، ومن ناحية أخرى كان تقدير العقل الأوربي في عصر النهضة لفن التراجيديا اليونانية في كشفها عن مأساة الوجود الإنساني في مواجهة سطوة القدر العنيد. وفي ضوء مثل هذه النظرة الحضارية اليونانية القديمة كان اندفاع رجال عصر النهضة إلى محاكاة قدرة الإبداع والخلق التي كانت سائدة في ضوء النزعة الإنسانية القديمة. ومن هنا أمكن القول بأن النزعة الإنسانية في عصر النهضة الأوربية لم تكن مجرد إحياء للآداب والفنون القديمة أو مجرد أختلاقيات جديدة بقدر ما كانت وجهة نظر جديدة إلى الحياة وعلاقة جديدة مع الكل. فلم يعد الوجود الإنساني وجودا هامشيا بل قد أصبح وجودا مركزيا، وكان هذا في حد ذاته ايذانا بانتقال

---

(١) هنترميد- الفلسفة أنواعها ومشكلاتها - ترجمة د. فؤاد زكريا - ص ٣٩٥-٣٩٦.

مركز الثقل والاهتمام من الأعماق الإلهية ومن التمركز الداخلي إلى كافة المظاهر والتجليات الخارجية، وعن طريق هذا الانتقال بدت تتكشف تراجيديا الوجود الإنساني كله، فقد بدأ انفصال الإنسان عن أعماقه الروحية يتضح شيئا فشيئا، وبعد أن كان الاهتمام منصبا بالدرجة الأولى على اكتشاف الوجود الروحي الداخلي للإنسان أصبح الاهتمام منصبا على اكتشاف الإنسان الطبيعي.

وبعد أن كانت الطبيعة أشبه ما تكون بالكتاب المغلق المستعصي على القراءة والفهم أصبح الاهتمام بإعادة الارتباط والصلة بها مظهرا أساسيا من مظاهر عصر النهضة الأوربية[1]. وهكذا كان من أبرز سمات العصر التمرد على السلطة سلطة الكنيسة وسلطة الكتب التي تروق في عين الكنيسة.

وإذا ما حاولنا التعرف على معالم الاتجاهات الفلسفية في عصر النهضة لها لنا ما يمكن أن نقع فيه من قلق وحيرة وعجز عن تكوين رؤية واضحة محددة بشأنها - فمرحلة عصر النهضة تمثل حقيقة فترة المخاض في تاريخ العلم، فلقد بدأت هذه المرحلة بروح جديدة في سائر جوانب الحضارة البشرية كالدين والفن والفلسفة، إلا أن هذه الروح تميزت إلى حد كبير بحالة الفوضى والاضطراب، وفلسفة عصر النهضة إذا كانت غنية باتجاهاتها الجديدة المثمرة إلا أنها كانت مليئة بأعظم التناقضات، فقد بدأ العقل الحديث يشق طريقه وإن لم يتبين معالم هذا الطريق، ونحن يمكننا أن نصادف في هذه المرحلة الاعتزاز البالغ بالمنهج التجريبي جنبا إلى جنب مع ازدهار علوم السحر والتنجيم والسمياء.

وإذا كان أول لسان حال فلسفي للثورة الكوبرنيكية هو جوردانو برونو (١٥٤٨-١٦٠٠) الذي يوصف عادة بأنه من رواد العلم الحديث وشهدائه، إلا أننا

---

(١) انظر إلى ما سبق أن كتبناه عن النزعة الإنسانية في رسالتنا للدكتوراة عن الحرية والحضارة عند بيرديائف. الفصل الخامس.

متى درسنا أعماله تتبين لنا صورة أخرى بعيدة عن هذا الوصف تماما، حيث لم يستطع العلم الحديث أن يزعزع إيمانه بالسحر والتنجيم قيد أنملة.

وبيكوديللا ميرندولا (١٤٦٣ - ١٤٩٤) كان يبحث بشغف شديد عن كتب القدماء السرية وكتابات السحرة ويسمي السحر: القسم العلمى من العلم الطبيعى، بل أنبل قسم فيه والغاية المطلقة للفلسفة الطبيعية.

فالسحر يجمع قوى الطبيعة التى وزعها الله فى العالم ويتطوع لخدمتها، ومن ناحية أخرى نراه يقيم تفرقة بين مجال الضرورة ومجال الحرية، فما يتسم بالطبيعة الفيزيائية محكوم بمبادىء الضرورة وقوانينها، بينما كل ما يتسم بالطبيعة الروحية يحيا فى عالم الحرية، ومثل هذه التفرقة هى التى دفعته إلى مهاجمة علم التنجيم لفشله فى توضيح ذلك الفارق بين المجالين[١].

ومتى تركنا بيكوديللا ميرندولا واتجهنا إلى بارسيليوس (١٤٩٣ - ١٥٤١) لوجدنا أنه كان مزيجا غريبا من طبيب وحكيم وباحث عن القوى الخفية للأشياء.

وكردانو (١٥٠١ - ١٥٧١) كان طبيبا مشهورا، وفى نفس الوقت صاحب تبرير علمى لتفسير الأحلام، وقارىء للأكف، وعارف بالأشباح ورموز المستقبل والفلك.

وعند يعقوب بوهمه (١٥٧٥ - ١٦٢٤) يمكننا أن نلاحظ أيضا التعايش الموجود فى فكره بين تصوف العصر الوسيط والاعتداد بالسحر والتنجيم جنبا إلى جنب مع تقدير الفلسفة الطبيعية لعصر النهضة[٢]، ولا غرو فى هذا فكل شىء فى عصر النهضة كان مازال فى حالة من عدم الاستقرار، وكان الفكر الفلسفى منقسما على نفسه ومتجها اتجاهات متعارضة[٣]

---

(1) Cassirer E Giovanni pico della Mirendola Journal of the history of ideas, vol iii (1942).

(2) Brinton, H, the mystic will. Pp. 81 – 83.

(3) Marias, J. History of Philosophy, p. 191.

(٢)

ثم كانت بداية الفلسفة الحديثة في القرن السابع عشر. والتي يرى الفيلسوف ألفردنورث وايتهد أنها كانت مماثلة إلى حد كبير مع بداية العلم الحديث. بل ومعاصرة له فقد استقرت ملامحها على أيدى من كان لهم الفضل في تأسيس المبادىء العلمية.

ولعل أبرز سمات الفلسفة الحديثة تكمن في نزعتها الذاتية الواضحة التى ميزتها عن النزعة الموضوعية للفلسفات السابقة عليها. وهو ما يمكن أن نلاحظه فى مجال تطور الفكر الدينى المسيحى. ففى المراحل الأولى من تاريخ الكنيسة المسيحية، كما يلاحظ وايتهد كان تركيز الجدل اللاهوتى حول مناقشات لها الطابع الموضوعى، مثل طبيعة الله ومعنى التجسد.

ومع بداية حركة الإصلاح الدينى بدأ الاهتمام بالذات الفردية، وأصبح الإيمان الحقيقى عند مارتن لوثر بمثابة علاقة شخصية بين الإنسان والله بعيدا عن سلطة أية هَيئة دينية كنسية موضوعية، وهكذا أصبح الإيمان عند لوثر يقوم على فكرة العلاقة بين الإنسان وربه بدلا من النظر إلى الوقائع الدينية باعتبارها وقائع موضوعية خارجية تاريخية مفارقة للإنسان، فأعمال الله تعرف بالنسبة للإنسان ولا تعرف منفصلة عنه لأنها لا تخصه أو ترتبط به.

ومع أرازموس (١٤٦٧ - ١٥٣٦) برزت أيضا مشكلة المسئولية والحرية الإنسانية كمشكلة جوهرية بدت من خلالها نزعة أرازموس الإنسانية ضد كل نزعة مدرسية، ورفض بيكوديلا ميراندولا كل نظرة مدرسية إلى الإنسان باعتباره ذى طبيعة ثابتة محددة لا تتغير.

فإذا كان لوثر قد تساءل كيف يمكننى الخلاص، فإن الفلاسفة المنتمين إلى الفلسفة الحديثة تساءلوا بدورهم كيف يمكننى أن أعرف[1].

ومن هنا أصبحت المشكلة الجوهرية فى الفلسفة الحديثة هى مشكلة المعرفة، أو بعبارة أخرى هى مشكلة البحث عن منهج جديد يؤدى إلى معرفة جديدة بديلة عن المعرفة المستمدة من المنطق القياسى الأرسطى والسلطة الدينية الممثلة فى رجال الكنيسة.

ومن هذا المنطلق كانت فلسفة فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) فى انجلترا وفلسفة ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) فى فرنسا فاشتركا معا فى الإيمان بضرورة وجود منهج جديد وإن اختلفا فى مفهوم ومقومات هذا المنهج.

كان بيكون يستهدف بالدرجة الأولى معرفة جديدة بالطبيعة تتيح للإنسان السيطرة الفعلية عليها، ومن هنا كان اتجاهه إلى اكتشاف أفضل المناهج المناسبة لذلك، وهنا يقول بيكون (إن جميع الآثام وجذورها فى العلوم تقريبا نرجع فيها إلى ما يلى:

أننا حين نعظم خطأ ونعجب بقوة العقل الإنسانى نهمل البحث عن العوامل الصحيحة لمساعدته. فلا اليد المجردة ولا العقل إذا تركا لذاتهما يستطيعان أن ينجزا الشىء الكثير، ولكن العمل يتم بواسطة الأجهزة والأدوات الأخرى المساعدة وهى كلها ضرورية للعقل بقدر ما هى ضرورة لليد[2].

بهذا لم تعد المعرفة الحقة عند بيكون فى أى أمر يؤخذ به أو مبدأ يعتنق، بل أصبحت بمثابة عمل يجب أن ينفذ، أو يختبر فى النشاط العملى. فلا مجال عند بيكون لاستدلال منطقى من مبادىء أولية لم تختبر، ومن هنا رأى بيكون أن الفلسفة قد أجدبت مدة طويلة لأنها كانت تحتاج إلى طريقة جديدة لتخصيبها، كما

---

(1) Whitehead. A.N., Science and the modern world. P. 142.

(2) Bacon. F. The New organon Book 1. Aphorisms. From F. Bacon. A selection of His Works. P. 331.

ان خطأ فلاسفة اليونان الكبير هو Hنهم صرفوا وقتا طويلا فى النواحى النظرية، والقليل فى الملاحظة والبحث العلمى. لكن الفكر ينبغى أن يكون مساعدا للملاحظة لا بديل عنها.

ومن هذا المنطلق كانت أهمية كتاب بيكون الأورجانون الجديد The New Organon الذى نشر عام ١٦٢٠ متضمنا المعالم الرئيسة لمنهجه العلمى، قاصدا منه أن يحل محل أورجانون أرسطو الذى عده مسئولا عن تجميد الفلسفة ما يقرب من ألفى عام.

وكانت الخطوة الأولى عند بيكون هى تحرير العقل وتنقيته من التصورات السابقة والآراء المتحيزة وتحريره من جملة الأصنام والصور المقدسة والأوهام التى استبدت به منذ الفلسفة اليونانية.

وتمثلت أوهام العقل وأباطيله عند بيكون فى أربعة: أولها أوهام القبيلة: ... The idols of the tribeوهى تقع لنا لمجرد أننا بشر، فهى مرتبطة بطبيعتنا البشرية وبقبيلة الإنسان أو جنسه. والحق أن اعتبار الإنسان مقياس كل شىء هو اعتبار فى صميمه اعتبار كاذب، ذلك أن إدراكات كل من الحواس والعقل إنما تتعلق بالإنسان نفسه وليس بالعلم، والعقل البشرى أشبه ما يكون بالمرايا غير المستوية التى تضفى خواصها على الموضوعات المختلفة التى تصدر عنها الأشعة، فتشوه الموضوعات وتغير شكلها، وهكذا يتجه الإنسان إلى فرض درجة من النظام على الأشياء أكثر مما هو موجود فيها بالفعل، كما يميل إلى الاعتماد على الحالات الموائمة مما يفسح المجال أمام تولد الخرافات والمعتقدات أو الأساطير الخاطئة[1].

---

(1) ibid. p. 336.

والنوع الثانى أوهام الكهف : The idols of the Cave

وهى أوهام كل فرد باعتبار أن لكل انسان كهفا به وحده يرى كل شيء من خلاله، والمقصود بها تداخل الاستعدادات الخاصة بكل فرد وعوامل ثقافته وتربيته وبيئته الاجتماعية، وكذلك السلطة التى يكتسبها ممن يحترمهم ويعجب بهم، فى تحديد نظرته للأمور وإصداره للأحكام.

والنوع الثالث أوهام السوق : The idols of the Market

وهى ترتبط بتحكم الألفاظ فى تصوراتنا للأشياء، وهى تنشأ من التجارة واجتماع الناس بعضهم ببعض مما يؤدى إلى سيطرة لغة أهل السوق والعامة من الناس. ونتيجة لذلك تتواجد ألفاظ لأشياء غير موجودة، أو تكون الألفاظ غامضة ومتناقضة. وهكذا يمكن أن تستبد بنا الألفاظ فيصعب علينا الخلاص من سحرها وتأثيرها. ولعل هذا ما يفسر لنا طابع القداسة الذى كانت تحمله بعض الألفاظ فى المجتمعات البدائية. فلم تكن الكلمة فى المجتمع البدائى الأسطورى مجرد أداة للوصف أو التصوير بقدر ما كانت متضمنة للموضوع ذاته وقواه الحقيقية. فكانت الكلمة تمتلك وجودا حقيقيا وقدرة على الفعل.

ورابعا وأخيرا: أوهام المسرح The idols of the theatre

وهى تنبع من تلك الهالة من الوقار والقداسة التى تحظى بها بعض المؤلفات والنظريات الفلسفية كنظريات أرسطو وأفلاطون وغيرها مما يعنى إلغاء فعالية العقل وشل حركته عن التقدم والإبداع والإضافة، مكتفيا بترديد ما قيل من قبل، بلا نظرة نقدية، باعتباره قضية مسلم بها لا تقبل الجدل والنقاش[1].

---

[1] ibid. pp. 336 – 337.

وهكذا كان الاورجانون عند بيكون في جانب منه، وهو جانبه السلبي، موجها بالدرجة الأولى إلى تحطيم مجموعة الاصنام والأساطير التي كبلت انطلاقة العقل على مر العصور.

لكن هل يكتفي بيكون بذلك، بطبيعة الحال لابد من خطوة أخرى، وهي تحديد خطوات المنهج العلمي الصحيح، بعد تخليص العقل البشري من الأوهام والأساطير التي علقت به، ومن ثم كان القسم الإيجابي من المنطق الجديد عند بيكون والذي اتفق على تسميته بالمنهج الاستقرائي. ولسنا هنا في مجال مناقشة منهج الاستقراء عند بيكون، وبيان خطواته، ولكن حسبنا أن نقول أن هدف الاستقراء - كما حدده بيكون - يكمن في تحديد أو معرفة الصور والماهيات الخاصة بالظواهر الطبيعية. ومن هنا بدت نظرية الصور عند بيكون شبيهة إلى حد ما بنظرية المثل الأفلاطونية ، وهي النظرية التي ارتدت ثوبا أسطوريا في عرض افلاطون لها. والحق أن عظمة بيكون الحقيقية إنما تكمن في القسم السلبي من منطقه بالدرجة الأولى كما تكمن في عظمة طموحاته، وجدية اجتهاداته، ففي القسم السلبي تمثلت روعته في موقفه الثوري من جملة الأوهام والأباطيل التي أعاقت التقدم الإنساني عصورا طويلة، فقد توحد فعل هذه الأوهام مع فعل الأساطير في شل حركة العقل الإنساني وقمع طاقاته المعرفية وإمكانياته الإبداعية.

أما بالنسبة للقسم الإيجابي من منطقه، فلا أعتقد أنه كان جديدا أو مبتكرا كلية.

وإذا كان بيكون قد نادى بالاستقراء منهجا جديدا لاكتشاف المعرفة الحقة، فإن ديكارت بدوره كان داعية للمنهج العقلي، فقدم تصوره الجديد للكون بوصفه محكوما بواسطة القوانين الطبيعية الميكانيكية، وقد تجرد تماما من الرمزية الأسطورية والدينية التي حملت الناس فيما مضى إلى البحث عن الكمال الإلهي، والمقصد الإلهي. دون الوصف المتزن والقانون الرياضي. والحق أن فلسفة ديكارت

لم تكن مجرد مجموعة من التأملات الفلسفية الخالصة. بالرغم من ان إحدى مؤلفاته قد حمل هذا العنوان (التأملات في الفلسفة الاولى). ولو كانت كذلك لما كانت هناك تلك الثورة الديكارتية التي عصفت بالكثير من الآراء الفلسفية المسبقة والأفكار الظنية المتوارثة، فلم يكن ديكارت مجرد مؤسس مذهب فلسفي أضيف إلى بقية مذاهب الفلاسفة، بل كان في المقام الأول رائدا لثورة من أعظم الثورات الفكرية التي شهدتها الإنسانية وبفضلها استحق أن يلقب بالمؤسس والرائد الحقيقي للفلسفة الحديثة.

والثورة الديكارتية لم تكتف بمهمة التأمل والتفسير، بل إنها تجاوزت ذلك فقدمت ما يشبه ورقة العمل أو البرنامج أو الطريق الذى يمكن اتخاذه كمرشد للفكر والسلوك، ومن هنا اكتسبت الفلسفة الديكارتية طابعها الدينامي الثوري كقوة أساسية في مسيرة الحضارة الإنسانية.

يقول ديكارت: ((إن القوة التي تستطيع بواسطتها أن تكون حكما وأن تميز بين الخطأ والصواب وهي الحس المشترك أو العقل متساوية بالطبيعة بين جميع الناس، ولا ينشأ التعدد في أفكارنا من أن بعض الناس هم عقليون أكثر من الآخرين، ولكن ينشأ نتيجة كون أفكارنا تمر بطرق متنوعة، فلا يكفي أن نمتلك قوى عقلية جيدة لكن الأمر الأساسي هو أن نحسن استعمالها. وبكلمة واحدة المنهج هو السر في نجاح العلم. ذلك العلم الذى هو أداة للمعرفة وهو الأكثر قوة من أية أداة أخرى ورثناها عن أية هيئة إنسانية والتي يمكن اعتبارها مصدرا لجميع الأدوات الأخرى.

كان المنهج السائد في عصر ديكارت هو المنهج المدرسي الأرسطي الذى يكتفي في حل المشكلات العلمية والفلسفية بترديد أكبر عدد ممكن من أقوال الفلاسفة والعلماء السابقين، أي كان الخضوع لما قيل من قبل هو السمة المميزة على طريقة التفكير السائدة في هذا العصر. ومثل هذا المنهج الأسطوري إن جاز

مثل هذا التعبير، يدمر كل إمكانية للرفض أو التمرد على الافكار القديمة المتهالكة، حيث يتحول الإنسان إلى مجرد موضوع أو شيء بلا وعى أو إدراك يتقبل ويردد ما قيل معتمدا فى توجيه فكره على مثل هذه الأقوال وحدها. وجاء ديكارت فأعلن ثورته على كل هذا، رفض أن يستمد الحقيقة من أقوال من سبقوه، لمجرد ما عرف عنهم من فكر أو علم أو نفوذ، فليس يكفى أن نجد أنفسنا أمام مجموعة هائلة من الأفكار الفلسفية التى أبدعتها قرائح فلاسفة عظام أمثال أفلاطون وأرسطو لكى نثق فى صحة هذه الأفكار، وليس يكفى أن تقرر سلطة ما اجتماعية أو دينية أو سياسية رأيا أو فكرة أو عقيدة لكى نقتنع بصحة هذه الأفكار،فالحقيقة لا يمكن بمرسوم أو بقانون، أو أن تكون نتيجة لاتفاق الغالبية حولها، والحقيقة لا يمكن أن تكون وليدة التقبل السلبى لآراء السلطات بدون تمحيص أو نقد، والحقيقة لا يمكن أن تفسر أو تفهم بمعزل عن فعالية الإنسان الحرة، وليس المنهج الذى نادى به ديكارت إلا تعبيرا عن تلك الفعالية بل وتعبيرا عن الحرية الإنسانية ذاتها. ومن ثم نجد المنهج عند ديكارت يعول على العقل كقوة قادرة على حسم كل خلاف وتحقيق كل يقين، فإذا كان من الممكن التحرر من كل سلطة فإن هناك سلطة واحدة لا يمكننا التحرر منها، ألا وهى سلطة العقل، فالعقل السليم على حد تعبير ديكارت هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس وبهذا أصبح المنهج الصحيح والسليم عند ديكارت هو المنهج المرتبط والملتحم بالعقل وحده.

وهكذا أحل ديكارت البحث محل الخضوع للسلطة، والبرهنة العقلية محل التسليم والإذعان، وبهذا الموقف كانت ثورة ديكارت على العديد من المقومات الأساسية للوعى الأسطورى، والحق أن كل قاعدة من قواعد المنهج الديكارتى، بل

مذهب ديكارت الفلسفي بصفة عامة، وخصوصا نظريته فـي الشـك، تتعارض مع تلك المقومات التي سبق لنا تحديدها، بل وتعرضنا لديكارت نفسه من خلالها(*).

ويبقى التساؤل هل كان ديكارت في ضوء نزعتـه العقلية، بمنأى عن العالم الأسطوري كلية؟ وهنا يقول جـون لويس ((لقد حـاول ديكـارت أن يتفادى غموض المدرسيين، وذلك بنظرتـه فـي الشك والانبثاق التدريجـي للحقائق التـي لا يتطرق إليها الشك، وبديهي أن ديكارت كان أول من حقـق فـي الافتراضات الأولى للمعرفة كما كان أول من أخذ في الاعتبار التفسير الميكانيكي للطبيعة، وأن هذا العمل كبير بدون شك، إنه عمل يؤهله للقب المؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة الذى أطلق عليه. إلا أن النظرية الفلسفية ظلت مشغولة بما فـي أفكـاره الواضحة من غمـوض. وذلك منذ أن أخرجها مكتوبة . . ثم يتساءل جون لويس قـائلا هل من الصحيح أن وضوح الأفكار وتميزهـا مقياس الحقيقة؟ أم أنـه لابد للحقيقة من أن تختبر بواسطة الملاحظة والتجربة؟ لقد اعتقد النـاس أن أبعد الأشياء عن المعقوليـة هـى أشـياء بديهية ومعقولة، إن الوضوح لا يقدم مقياسا ثابتا، إنه لا يعنى إلا أننى أجد أن شيئا ما يسهل فهمـه (إننـى أفهم هـذا، ولا أفهم ذلك) إننـى أستطيع أن أقبل أو أرفض أى شيء على مثل هذا الأسـاس. إن هـذه النظرة الذاتية هـى منبع ذلك الفيض من الخرافات والأساطير التـى صبته علينـا مـا سمـى بالأفكـار الواضحـة المباشـرة خـلال قرنين، وهذا هو الذى يحدث عندما ينظر للإنسان كروح حدسية، بدلا من النظر إليه كجسد، وعقل يتفاعل مع بقية الطبيعة. إن العقل المنعزل عن الواقع المادى لا ضـابط له يفعل مـا يشاء. إنه يؤمن فـي الكثير مـن الأحيـان بالشـيء السهل والواضـح البـين وكذلك فإن اعتبار موضوعات التفكير الرياضي وكأنها الحقيقة معناه اعتبار التجريدات الخالصة هي الواقع، وهذا خطأ. إن الواقع لا يكمن فـي ذلك وعندمـا تحدث أحد

(*) راجع كتاب ديكارت - د. عثمان أمين.

الناس عن الحقيقة البسيطة الخالصة أجاب عليه أوسكار وابلد بان الحقيقة لا تكون خالصة نقية إلا في النادر من الاحوال. ولا تكون بسيطة ابدا. ليس هناك حدس خاص نقي للحقيقة المطلقة من خلال التجارب والأخطاء. ومع ذلك فإن اليقين النسبي الذي نحصل عليه هو القاعدة التي يقوم على أساسها العلم الحديث بأسره، بينما الحدوس الذاتية ليست إلا الطريق المباشر لمغالطة النفس وفقدان الثقة، فإذا كانت المعرفة الممكنة ليست معرفة فإن العلم لا يكون معرفة. إلا أن المعرفة الممكنة هي أجسن ما نملك، كما أن العالم الخارجي لا يعدو أن يكون ممكنا.

وهناك طموح كبير، طموح التوصل إلى الحقيقة بواسطة الحدس العقلي المجرد، حقيقة يقينية تماما ليست في حاجة إلى مراجعة إنه طموح يستبدل منهج العلم الحريص المؤكد بعقل يفقد قبضته على الواقع، ويضطر بعد مرحلة من المطالب المبالغ فيها أن يتنازل، فيقع في الشر المقابل، ألا وهو النزعة اللا عقلية ومذهب الذرائع[1].

والحق أن أهم ما تميز به القرن السابع عشر في مجال الفلسفة هو ذلك الاهتمام المكثف بالمنهج العلمي حتى قيل عن هذا العصر إنه عصر المناهج بلا نزاع وخصوصا ابتداء من سنة ١٦٣٠، ففي ذلك العصر ظهر كتاب الأورجانون الجديد لفرنسيس بيكون وبعد ذلك بنحو سبع عشرة سنة نشر ديكارت المقال في المنهج وفي ذلك العصر أيضا نشرإسبينوزا رسالته في إصلاح الذهن، كما أصدر نشرنهاوس كتاب الطب العقلي. ونشر فلاسفة بورروبال منطقهم الشهير المسمى فن التفكير ونشر مالبرانش كتاب البحث عن الحقيقة وكتب ليبنتز مصنفا من عدة رسائل نجد في عنوان بعضها لفظ المنهج[2].

---

[1] جون لويس: مدخل إلى الفلسفة : ترجمة أنور عبد الملك – ص : ٨٦ – ٨٧.

[2] د. عثمان أمين – ديكارت ص ٧٩ – ٨٠.

(٣)

إذا كان القرن السابع عشر قد عرف باسم عصر المناهج فإن القرن الثامن عشر قد عرف باسم عصر التنوير.

والحق أن عصر التنوير لم يكن منفصلا كلية عن عصر المناهج بل كان امتدادا طبيعيا له، فقد احتوى اهتماماته العلمية داخله وأفرزها من خلال فلسفة حضارية جديدة تدعو إلى سيادة مبدأ العقلانية في شتى مناحي الحياة الإنسانية.

ومن هنا عرف عن هذا العصر أيضا أنه عصر العقل، باعتبار أنه لم يعد هناك أي نشاط حضاري بمعزل عن العقل حتى الدين نفسه لم يعد يفهم بعيدا عن العقل، ولا غرو في هذا فقد اكتسبت عقلانية عصر التنوير صورة الحقيقة المطلقة. وبلغ من اعتزاز هذا العصر بنفسه أن أصبح في رأي بعض المفكرين والمؤرخين يقف في موقف العداء من التاريخ.

يصف لنا ألبرت شفيتسر عصر التنوير فيقول ((والقرن الثامن عشر قرن مضاد للتاريخ، ففي الخير والشر على السواء نراه قد قطع نفسه مما كان ومما هو كائن ويوقن بقدرته على أن يضع مكانهما شيئا أكبر قيمة، هذا الشيء أكثر أخلاقية وأكثر اتفاقا مع العقل))[1].

إذا كان عصر التنوير قد عرف باسم عصر العقل، فقد عرف أيضا بأنه عصر الفلسفة والإنسان أيضا، فقد تجلت فيه حماسة الفكر الفلسفي. وانفتاحه على الواقع والحياة، وارتباطه بروح العصر. كما تجلت فيه عظمة الإنسان واندفاعه الثوري إلى تحرير ذاته وتحرير عقله بعقله[2].

---

[1] ألبرت شفيتسر : فلسفة الحضارة - ترجمة د. عبد الرحمن بدوي ص ٢٠٩ - ٢١٠.
[2] في عصر التنوير - ١- كانط ص ٣٨.

وإذا كان ديكارت قد دعى إلى النظر العقلي الواضح المتميز فإنه يلاحظ ان حركة التنوير لم تبدأ معه ولم تخرج هذه الحركة من فرنسا: ذلك لأن فرنسا لم تكن قد عرفت بعد الديمقراطية في الحكم والتسامح فى الدين والحرية فى الفكر. حتى أن ديكارت نفسه كان قد غادر فرنسا إلى هولندا طلبا للمزيد من هذه الحرية.

كما أنها لم تبدأ فى هولندا حيث أن هذا العصر كان هو عصر الفن فى هولندا قبل أن يكون عصر العلم.

لذلك كان لابد وأن تبدأ حركة التنوير في بلد تسوده حرية الفكر وتزدهر فيه الحركة العلمية بعيدا عن كل مؤثرات أخرى، وهذا البلد كان انجلترا الذى تأسس العلم فيه على أيدى نيوتن كما تأسست فيه أول أكاديمية للعلوم (الجمعية الملكية بلندن سنة ١٦٤٠) وكانت الديمقراطية التى أشاد بها فولتير فى رسائله عن الانجليز (١٧٣٢). تمنح حرية الفكر لجميع أفراد الشعب. أما الكنيسة البروتستانتية فقد عرفت بالتسامح فى الرأى والعقيدة[1].

يضاف إلى هذا اتساق حركة التنوير مع النزهة التجريبية التى سادت انجلترا، والتى لا تتعارض بطبيعتها مع النظرة العقلية التى وصلت قمتها على يد ديكارت. ومن ناحية أخرى نلاحظ أن أبرز معالم حركة التنوير أنها لم ترتبط بمشكلات الميتافيزيقا قدر ارتباطها بمشكلات المعرفة مما جعلها بالتالى أكثر ارتباطا بالنزعة التجريبية[2].

ومن نفس المنطلق الذى انطلقت منه فلسفة التنوير منطلق الاعتداد بالعقل وقدراته المعرفية، كانت الفلسفة النقدية عند كانط، والتى بفضلها أصبح العقل الإنسانى نفسه موضوعا للفحص والاختبار، فلم يكن يعنى كانط تكوين نظرة كلية شاملة عن العالم بقدر ما كان يعنيه بالدرجة الأولى أن يبحث فى قوة العقل نفسه.

---

[1] المرجع السابق ص : ١٣ - ١٥.

(2) Marias. J. History of Philosophy. P 265.

وهكذا اصبحت مشكلة المعرفة هي لب ومحور اهتمامه. وكان الباعث على موقفه هذا ما لاحظه بشأن الميتافيزيقا التقليدية. وهي الميتافيريقا غير المشروعة، أو الميتافيزيقا اليقينية التي ظهرت مع الفلسفة اليونانية، واستمر تاثيرها الى عصر كانط نفسه وكان أهم ما تميزت به من سمات يكمن في عدم اعترافها بقدرات العقل البشري المعرفية، بل واعتقاد أصحابها بقدرتهم على تحقيق معرفة يقينية لا يرقى إليها شك بعلم الشيء في ذاته أو المطلق أو اللامتناهي، ومن هنا كان عجزها عن ملاحقة تقدم العلم في مجال الرياضيات والعلوم الطبيعية، وهو المجال الذي سعى كانط إلى تحديد الأسس والركائز الجوهرية التي اعتمد عليها وكانت وراء ما أحرزه من تقدم.

وفي سبيل توضيح هذه الأسس وضع كانط ثلاث أسئلة اشتمل عليها كتاب نقد العقل الخالص.

السؤال الأول: كيف يكون العلم الرياضي ممكنا، وتضمنت الإجابة عليه الباب الأول من الكتاب تحت عنوان الاستطيقا الترنسندنتالية.

السؤال الثاني: كيف يكون العلم الطبيعي ممكنا، وتضمنت الإجابة عليه الباب الثاني من الكتاب تحت عنوان التحليل الترنسند نتالي.

السؤال الثالث: كيف تكون الميتافيزيقا كعلم ممكنة وتضمنت الإجابة عليه الباب الثالث من الكتاب تحت عنوان الجدل الترنسند نتالي.

والحق أن هذه الأسئلة مجتمعة تبعث من سؤال واحد يمثل جوهر المشكلة النقدية، ويمكن تحديده على النحو التالي. وهو كيف تكون الاحكام الأولية التأليفية ممكنة؟ أو بعبارة أخرى كيف يمكن قيام أحكام تجريبية مصدرها التجربة الحسية، وهي بهذا تجمع بين حدين منفصلين غير متداخلين ولكنها في الوقت نفسه أحكام أولانية سابقة على تجربة حسية ومستندة الى مبادىء عقلية.

ومن هنا وصفت مثالية كانط بأنها مثالية نقدية من جهة، وترنسند نتالية من جهة أخرى، فهي نقدية لأنها تعنى بإقامة الحدود التى لا يجوز أن يتعداها العقل فى ضوء امكانياته وقدراته التى لا تتيح له الخوض فى موضوعات ميتافيزيقية كالله والنفس وحرية الإرادة. وهى موضوعات لا يستطيع العقل أن يقول فيها الكلمة النهائية، أما من حيث كونها ترنسندنتالية، فذلك لأنها تعنى بوضع الشروط الأولية التى تجعل التجربة ممكنة، ومثل هذه الشروط كامنة فى قلب التجربة ذاتها.

وبهذا منح كانط مشكلة العقل وضعا جديدا، فإذا كان الفلاسفة السابقون يرون أن الحقيقة إنما نجدها فى موافقة التصور الذهنى للموضوع الخارجي، فإن كانط يتخذ نظرة مغايرة فتصبح الموضوعات هى التى لابد أن تنظم وترتب وفقا لمعرفتنا، وهذه هى الفكرة الرئيسة الكانطية: لا ينبغى أن نتلمس فى الأشياء تفسيرا لقوانين الذهن، بل ينبغى أن نلتمس فى الذهن نفسه قوانين الأشياء. وقد وضع كانط الأسس للفلسفة النقدية حين قرر أن الذهن هو المشرع للأشياء وأن عالم الأعيان أو عالم المادة والأجسام بدون الذات العارفة الكلية، لا يمكن أن يعرف لنا، ومن ثم فكأنه عندنا معدوم لا وجود له[1]. ومن ثم فإذا كانت الموضوعات تنظم وفقا لتصورات الذهن فلا بد وأن تكون موضوعات المعرفة هذه مجرد ظواهر لا أشياء فى ذاتها. فلا يعقل أن تنظم الأشياء فى ذاتها طبقا لتصورات الفكر، إنما من المعقول أن يخضع العقل فى هذه الحالة للأشياء فى ذاتها. وإذا خضع الفكر للأشياء فى ذاتها فلا مجال عندئذ لأى نشاط فكري أو لأية قدرة على التأليف والابتكار والخلق والتجديد. إن العقل الذى يخضع الأشياء فى ذاتها يصبح مجرد حاسة عقلية لا تختلف فى شيء عن حواسنا الأخرى التى تخضع بدورها لظواهر الأشياء، وكما رات الأستاذة الدكتورة نازلى إسماعيل حسين، فإن التقدم العظيم فى عصر التنوير،

---

[1] د. عثمان أمين: رواد المثالية فى الفلسفة الغربية – ص ٦٩ – ٧٠.

والتطور الحضارى الذى لحق بهذا التقدم يؤكدان أن الإنسان ليس جزءا من الوجود مساويا لبقية الأجزاء الأخرى .. فكانط ينظر إلى العالم وإلى الإنسان من منظور عصره، ويفجر فى فلسفته الطاقات الخلاقة لإنسان هذا العصر"[1].

وكما يقول أستاذنا الدكتور عثمان امين ((إذا كان لابد من وصف يميز فلسفة كانط لقلنا إن شعارها الحقيقى أن الفلسفة هى تشريع للعقل. وهذا الشعار متضمن لمنهج كانط كله: ذهاب من الذات إلى الأشياء ومن العقل النظرى إلى الظاهرات ومن العقل العملى إلى التصرف والسلوك. ويعمد النقد الكانطى إلى التحليل الترنسند نتالى. فيكشف عن الشروط الضرورية لسير العقل الخالص فى استعماله: النظرى و العملى، ثم تأتى الميتافيزيقا فتحدد على نحو أولانى جميع المبادىء العقلية التى تسترشد بها المعرفة والأخلاق، وتستخلص من مبادىء النقد الشروط الضرورية لكل علم صحيح، وكذلك الشروط التى لابد منها للفضيلة وللحياة الاجتماعية وللسلام الدائم وللفن والدين[2].

فالعقل عند كانط - كما يقول الدكتور (عثمان أمين) شبيه بملك من الملوك يحكم تحت أسماء مختلفة، ثلاثة دول لكل دولة منها قوانينها وآدابها وميولها، ويتجلى العقل فى المجال النظرى على أنه قوة المعرفة أو ملكة الحق. وفى المجال العملى على أنه قوة الفعل أو ملكةالخير. وفى المجال الجمالى على أنه قوة الملائمة للغايات أو ملكة الجميل وتتناول الفلسفة الكانطية هذه المجالات المختلفة، فتفحص كل واحدة منها فحصا نقديا يريد أن يكون موضوعيا نزيها. لا يميل إلى مذهب ولا ينحاز إلى جانب[3].

---

(١) د. نازلى إسماعيل حسين - النقد فى عصر التنوير - كانط - ص ١٠٨ - ١٠٩

(٢) المرجع السابق : ص ٦٨.

(٣) د. عثمان أمين. رواد المثالية فى الفلسفة الغربيه - ص٦٢

وعلى هذا النحو يبدو أنه لا مجال للأسطورة عند كانط. سواء فى كتابه نقد العقل الخالص، الذى تناول فيه العقل باعتباره مشرعا لقوانين المعرفة، أو سواء فى كتابه نقد العقل العملى، الذى نظر فيه إلى العقل باعتباه مشرعا للقانون الأخلاقى ألا وهو قانون الواجب الذى عرفه كانط بقوله ((إنه ضرورة أداء الفعل احتراما للقانون))، أو سواء فى كتابه نقد ملكة الحكم الذى تناول فيه العقل باعتباره قوة الملائمة للغايات أو ملكة الجميل.

وفى هذا الثالوث النقدى الذى قدمه لنا كانط، تلاشى كل أثر للوعى الأسطورى، تلاشت النزعة الدوجما طيقية البعيدة عن الروح النقدية، انتفت عبودية الإنسان للطبيعة ومساواته مع مفرداتها وعناصرها من جماد إلى نبات إلى الحيوان. اختفى ذوبان الوجود الإنسانى وخضوعه لعالم الأشياء والموضوعات[1].

عند كانط احتل العقل الإنسانى مكانته الجدير بها، وأصبح الإنسان غاية فى ذاته ((ليكن فعلك بحيث تعامل الإنسانية سواء فى شخصك أو فى شخص أى واحد غيرك، على أنها غاية دائما لا على أنها مجرد وسيلة أبدا)).

عند كانط أنت لا تخضع لقوانين مفروضة عليك من الخارج، بل تخضع لقوانين نابعة منك ومنتمية إلى العالم المتعقل وحده.

عند كانط أنت كائن حر، فلا يمكن أن يكون أصلك شيئا سوى الشخصية، أو بعبارة أخرى حريتك واستقلالك عن آلية الطبيعة بل واستقلالك إزاء المجتمع الذى تنتمى إليه.

وإذا كان كانط فى ثالوثه النقدى قد حطم العديد من المقومات العامة للوعى الأسطورى فإننا نجده فى مؤلفات أخرى، يتخذ مواقف أخرى تتمشى

---

[1] راجع موقف كانط من الإنسان فى رسالة الدكتوراة عن الحرية والحضارة عند نيكولا بيرديائف بقلم كاتب هذه السطور.

جميعها مع موقفه الثورى إزاء عالم الأسطورة فهو فى كتابه (فكرة عن تاريخ العالم من وجهة النظر العالمية) (١٧٨٤) يرى أن الإنسان بوصفه كائنا يخضع للعقل، لابد ان تمر حياته عبر عملية تاريخية. وبذلك يكون التاريخ تقدما نحو سيطرة العقل، ويكون فى نفس الوقت إذكاء لهذا التعقل.

ومثل هذه النظرة تفترض تقسيم التاريخ إلى ماضى مظلم أسطورى لا صلة له بالعقل، ومستقبل يستند إلى العقل.

ولا يكتفى كانط بذلك. بل يؤكد لنا فى كتابه مشروع السلام الدائم أن مستقبل الإنسانية يمكن أن يكون أسعد من ماضيها، ويقدم لنا فى كتابه هذا رؤية مستقبلية أو مشروع يستهدف تحقيق آمال وأحلام البشرية فى السلام. وكأنه يريد لنا ألا نصبح عبيدا لماضينا نحيا فى ظله، ونكتفى فى فهمنا لأى شىء برده إليه ثانية[1].

وهكذا تمكن كانط من تحقيق ثورة كوبرنيقية فى مجال الفلسفة، ثورة تصحيح الأوضاع فى المعرفة ووضع الإنسان فى المكانة اللائقة به إنه يعيش فى العالم لا كموضوع أو كشيىء من الأشياء الموجودة فيه، بل لينظم العالم ويخضعه لعلمه وعقله[2].

ومع كل ما تنطوى عليه هذه الفلسفة النقدية من إعلاء لقيمة الإنسان ومن توضيح لفعالية العقل، إلا أنها قد ابتعدت - كما يرى أستاذنا الدكتور يحيى هويدى عن واقع الظواهر بتعددها وباختلافها الكيفى ومرونتها المتموجة وعدم قابليتها لأن تخضع لصرامة أو لضرورة ما يمليه العقل. ففى سبيل تأكيد سيطرة العقل على عالم الظواهر افترض كانط أن الظواهر ثابتة غير متحركة، استاتيكية غير ديناميكية.

---

(١) راجع ترجمة الأستاذ الدكتور / عثمان أمين لكتاب كانط مشروع للسلام الدائم.

(٢) د. نازلى إسماعيل حسين - النقد فى عصر التنوير -ا- كانط ص ١١٠.

وهكذا ضحى كانط بالواقع الحى الدينـاميكى المتغير فـى سبيل جمـود بعـض القوانين العقلية[٣].

(٤)

اعتبر القرن الثامن عشر قرن النزعة العقلانية المتطرفة. فقد اعتز بالعقل الاعتزاز كله واعتبره المعيار الأوحد الذى نحتكم إليه فى كل المجالات، فلا مجال إلا وحاول إخضاعه للعقل، ومن ثم أضفى على الثقافة والحضارة وكل شئون الحياة طابعا عقليا صرفا وبهذا أحال العقل إلى كيان موضوعى مجرد عن أبعاده التاريخية، فبدأ أشبه ما يكون ببرعم شيطانى لا ماضى له، وبالتالى لم تعد المعرفة التاريخية بالعصور الماضية تشكل معرفة أصلية يعتد بها، أو معرفة تقف على قدم المساواة مع بقية المعارف العقلية الأخرى. ومن ثم لم يشعر فلاسفة التنوير بحافز قوى يدفعهم للاهتمام الجاد بالعصور الماضية، وفى ضوء انسياقهم وراء العقل بمعناه الضيق، هكذا فلم يعد ثمة مجال للأسطورة عند فلاسفة التنوير باعتبارها تنتمى إلى عصور ماضية تجاوزها التقدم العقلى كلية. بل لقد اعتقد فلاسفة التنوير أنهم قد نجحوا فى القضاء على الأسطورة نهائيا، ومن هذا المنطلق تلاقت عقلانية عصر التنوير مع نظرية فيكو Vico التى قدمها عن المراحل التاريخية للتقدم الإنسانى، والتى بمقتضاها رأى أن بعض ألوان النشاط العقلى تعبر عن حالة البداوة الأولى، ومن ثم فإنها تغنى متى نضجت العقلية الإنسانية، ومن هنا قال فيكو أن الشعر هو الأسلوب الطبيعى الذى عبر به الإنسان الوحشى عن نفسه أو عبرت به العقلية الأولية عن نفسها، كما قال أن أسمى أنواع الشعر هو الذى ظهر فى العصور البربرية أو عصور البطولة كشعر هوميروس ودانتى، ومع تطور البشرية يسيطر العقل على الخيال والعاطفة، ويستبدل النثر بالشعر، وفى المرحلة المتوسطة بين الأسلوب الشعرى أو الخيالى الذى يصور به

---

٣ د. يحيى هويدى – دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة – ص١١٨.

الإنسان تجاربه لنفسه، والأسلوب النثرى أو العقلى. وضع فيكو مرحلة ثالثة، هى مرحلة الاعتماد على الأساطير أو المرحلة نصف التخيلية.

بهذا عبرت النظرية الفلسفية عند فيكو عن الموقف العام الذى تبناه فلاسفة التنوير تجاه العصور الماضية، وكان موقفهم من نقد الأوضاع الموجودة فى مجتمعهم متسقا كل الاتساق مع نظرتهم التاريخية، فلم يكن لدى هؤلاء فكرة عن الأوضاع، باعتبارها وليدة روح الشعب فى مراحل تطوره التاريخى، وإنما اعتقدوا أنها من قبيل المخترعات أو الأساليب التى ابتكرتها عقول الجبابرة وفرضتها على الناس فرضا. وفكرتهم عن الدين بوصفه مهنة يمارسها القساوسة كانت أيضا تطبيقا لنفس المبدأ الوحيد الذى فهموه - على مرحلة تاريخية لا ينطبق عليها.

وعلى الرغم من تطور فكرة التنوير فى اتجاهات عدة فإنها لم تفقد طابعها الأصلى، وكما يقول كولنجوود فى وصفه لها أنها باحتفاظها بالفكرة التى دأبت عليها منذ نشأتها - وهى أن الحياة الإنسانية فى حاضرها وماضيها. ليست فى الأصل إلا ضربا من النشاط الأعمى الذى يتخبط بمعزل عن العقل، وإنما يمكن أن يوجه نحو العقل - قد حملت فى طياتها بذور حركتين تقدميتين، حركة تتجه إلى الوراء أو تعبير أدق حركة تقدم تاريخى تعين عليه أن يعالج تاريخ الماضى بوصفه مسرحا لنشاط قوى لا تعرف العقل، وحركة تتجه إلى الأمام، أو حركة عملية أو سياسية بشكل قوى، تتنبأ بل تحاول أن تبلغ بالبشرية ميعادا تتحقق فيه سيطرة العقل[1].

وهكذا نظر عصر التنوير إلى المعرفة التاريخية باعتبارها مقترنة بعصور ماضية، بعيدة كل البعد عن سلطة العقل، وممتزجة كل الامتزاج بعالم الأسطورة. وبذلك جرد العقل من أبعاده التاريخية وأحاله إلى صنم يقدس. فاعتمدته الثورة الفرنسية رمزا مطلقا. وبذلك تحول العقل نفسه إلى ما يشبه الأسطورة. فقد تطابق

---

[1] ر. كولنجوود - فكرة التاريخ - ترجمة: محمد بكير خليل ص ١٥٠ - ١٥١.

عصر التنوير مع الأسطورة باسم التحرر. وسرعان ما أحال التحرر نفسه إلى تسلط وسيطرة، والتفت الأسطورة حول عصر التنوير، وتحولت الطبيعة إلى موضوعية خالصة. وكان على الإنسان أن يدفع ثمن قوته وجبروته باغترابه عن مظاهر تلك القوة، وكانت هذه هي صميم الروح الجدلية لعصر التنوير الذى سلك إزاء الأشياء سلوك الديكتاتور إزاء البشر[1].

وإذا كان عصر التنوير قد وصل إلى هذه الدرجة من قداسته للعقل فإن الحركة الرومانتيكية بدورها كانت رد الفعل الطبيعى على تلك الموضوعية الباردة المترفعة لدى عصر التنوير، وتلك النزعة العقلانية المتطرفة التى ارتبط بها. ففى ختام القرن الثامن عشر ظهرت فى أوربا عدة اتجاهات كان بعضها يمثل رد الفعل ضد مفاهيم العالم النيوتونى، والبعض الآخر يمثل بعثا لقوى كانت لا تزال موجودة بشكل خفى فى الحضارة الغربية منذ عصر النهضة. هذه الاتجاهات المجتمعة كانت تؤكد الجانب العاطفى لا الجانب العقلى من الطبيعة البشرية، كانت تهتم بنمو الأفراد والجماعات نموا غنيا متعدد الألوان، نموا موحدا آليا. والأهم من كل ذلك أنها كانت تعنى بخلق الأشياء ونموها لا بتنظيمها آليا[2].

فإذا كانت الغاية من المعرفة تأليف الأشياء فى كل أوسع، وإذا كانت الطبيعة حية نامية، وإذا كانت المشاعر التى تربط الناس بالجماعة الكبيرة وبماضيهم هى أهم من العقل - يصبح للتاريخ البشرى وللتقاليد البشرية أهمية حيوية جديدة. فلكى نفهم أية عقيدة أو أى مثل أعلى أو عادة أو مؤسسة ينبغى أن نفحص نموها التدريجى منذ بوادرها الأولى حتى شكلها الحالى. وشخصية الفرد أو طبعه، وحضارة الأمة هما نتاج نمو طويل ولا يجوز الحكم عليهما أو تقويمهما إلا على ضوء معرفة

(1) Horkheimer. M. and Theodor W. Adorno. Dialectic of Enligthoment. P.g.

(2) راندال - تكوين العقل الحديث ج٢ - ترجمة جورج طعمة ص ١٨.

كاملة لماضى. وإذا كانت حياة الإنسان أضمن مفتاح لفهمه، فلابد أن يكون هو أيضا عملية من التطور، وللزمان والتاريخ أهمية أساسية. ومن خلال هذه النظرية تغير تغيرا تاما، علم الطبيعة الذى عرفناه فى القرن الثامن عشر إذ نجد لكل مفهوم من المفاهيم التى انبثقت من لوك ونيوتن يخلى السبيل إلى مجموعة المفاهيم المختلفة عنه. فقد حلت التولدية والتاريخية محل الطريقة التحليلية والميكانيكية. فى الشئون الإنسانية أولا، ومن ثم فى كل فرع من العلوم الطبيعية، وبعد أن كانت الرياضيات النموذج الحق للعلم، وجدت نفسها أشبه بشذوذ لا معنى له. وصار مقياس كل مؤسسة أو فكرة ليس حظها من المعقولية أو النفع بل أصلها وتاريخها. وأصبح المعقول هو التقليدى بعد أن كان النافع فيما مضى يعتبر هو المعقول[1].

وصرح مؤسسو المذهب التاريخى فى القانون أن التاريخ هو مصدر القانون وأصله. فليس هناك سلطة أعلى من التاريخ. فالناس ليسوا قادرين على صنع القانون أو الدولة باعتبارهما لا علاقة لهما بالإرادة الإنسانية، وبالتالى ليسا مقيدين بحقوق الأفراد الفطرية المزعومة. وإذا كان الإنسان غير قادر على صنع اللغة أو الأسطورة أو الدين فإنه غير قادر أيضا على صنع القانون. ومن هنا بدت الحضارة الإنسانية كأنها لم تكن وليدة فعل إنسانى حر واع طبقا لمبادىء المذهب التاريخى فى القانون.

ذلك أن الحضارة الإنسانية فى حقيقتها هى مجرد تعبير عن ضرورة أسمى، وهذه الضرورة ميتافيزيقية فىالمقام الأول، فهى روح الطبيعة التى تعمل وتخلق لا شعوريا[2].

وفى ضوء هذه النظرة كان من الطبيعى أن تتغير قيمة الأسطورة تغيرا تاما، فبعد أن كانت تبدو فى نظر كل مفكرى عصر التنوير شيئا همجيا، ومجموعة غريبة شاذة من الأفكار المهوشة، والخرافات الكبيرة، لا علاقة لها بالفلسفة بل تنتهى من

(١) المرجع السابق : ص ٥٤.

(2) Cassirer. E. The myth of the state.p. 132.

حيث تبدأ الفلسفة، بعد أن كانت الأسطورة تبدو على هذا النحو المشين نجد أنها أصبحت موضوعا جديرا بالتقدير والاهتمام عند الفلاسفة الرومانتيكيين، بل لقد اعتبرت دعامة الحضارة الإنسانية، إذ نبع من الأسطورة الفن والتاريخ والشعر وبالتالي بدت أية فلسفة تتجاهل قيمة الأسطورة بعيدة كل البعد عن النظرة العميقة بل لقد وصفت بالضحالة والقصور، وحاول شلنج: Schelling إعادة الاعتراف بالأسطورة وبمكانها المشروع فى الحضارة الإنسانية، وظهرت فى أعماله للمرة الأولى فلسفته فى الأساطير جنبا إلى جنب بجوار فلسفته فى الطبيعة والتاريخ والفن، ولم تعد الأسطورة عنده تقع على الطرف المقابل للفكر الفلسفى بل لقد أصبحت الحليفة الطبيعية له، أو بتعبير أدق، تمثل الفلسفة فى أكمل صورها.

وكان هذا الموقف يمثل ردة خطيرة بالنسبة للتاريخ العام للأفكار، فكان لابد من مواجهته، ومن ثم كان اتجاه هيجل إلى مناهضة أثر شلنج والعمل على قمع سطوته. وسرعان ما أحال الأسطورة إلى مجرد حدث عابر فى تاريخ الوعى الأوربى.

حقا إن الأسطورة تبدو كما لو كانت تتقدم الفلسفة تدريجيا عبر التاريخ ، إلا أنها فى المحل الأول ليست إلا ثمرة الخيال، وإن لم تكن وليدة نزوة طارئة أو هوى مفاجىء، برغم أنها قد تتخذ موقعها من هذا المنطلق أيضا. فالبعد الجوهرى من الأسطورة - كما لاحظ هيجل - يتعلق بالعقل التخيلى الذى يتخذ من الواقع موضوعا له. وعلى ذلك. فالوسيلة المتاحة أمام الأسطورة هى وسيلة التمثيل الحسى. ومن هنا تتخذ الآلهة فى ضوء الأساطير مظهرا إنسانيا.

وإذا كانت الأسطورة يمكن دراستها من الناحية الفنية، إلا أن العقل التصورى يميل إلى البحث عن المعنى الجوهرى والفكرة والنظرية الموجودة على نحو ضمنى فى هذا الشكل أو ذاك، كما يبحث عن العقل الكامن فى الطبيعة[1].

وحيث أن الأسطورة تعبر عن نفسها من خلال الأشكال الحسية الخارجية والعابرة، فإن مثل هذه الأشكال نفسها سرعان ما تختلط بها، وبالتالى فإن تمثيل الفكرة فى صورة حسية أسطورية يجعلها تتخبط فى حالة من التنافر والتعارض بينها وبين نفسها، وعلى ذلك فإن ما يوجده الخيال لا يمكن أن يعبر عن الفكرة فى مظهرها الحقيقى. ومن هنا رأى هيجل ضرورة إقصاء الأسطورة من تاريخ الفلسفة، فإذا كنا فى الفلسفة لا نتعامل مع النظريات أو الأفكار الموجودة ضمنيا فى ذلك الشكل أو غيره، وإنما نتعامل مع الأفكار التى يستحضرها الوعى فى صورة فكر، كان معنى ذلك السماح للأسطورة بأن تفرض وجودها علينا[2]. إلا أننا من زاوية أخرى قد نرى أن ما يتعلق بالأسطورة يمكن أن يعد بمثابة نوعية ما من نوعيات الفلسفة، فهناك فلاسفة اتجهوا إلى الاستفادة من الشكل الأسطورى فى تقديم نظرياتهم ومذاهبهم حتى تصبح أكثر وضوحا، وهكذا جعلوا من تصوراتهم موضوعا للأسطورة، وهو ما يرفضه هيجل، فالأسطورة القديمة لا ينبغى أن تفهم باعتبارها مجرد قناع، أو شكل حسى يخفى تصورات وأفكار. إن مثل هذه النظرة إلى الأسطورة ربما تكون سائدة فى عصورنا الفكرية الحالية، لكن الشعر فى بداياته الأولى لم يكن منفصلا عن النثر[3].

وإذا كان الفلاسفة بعد ذلك قد استخدموا الأساطير، فإن هذا لا ينفى وجود تصورات محددة لديهم منذ البداية، ينطلقون منها، ثم يبحثون عن الصور والأشكال الملائمة لها. وأفلاطون خير دليل على ذلك. فقد عبر عن أفكاره من

(1) Hegel. Lectures on the history of Philosophy. VolumeI. PP.81-82
(2) ibid. pp. 82-83.
(3) ibid. pp. 87.

خلال أساطير جميلة، كما أن جاكوبى Jacobi وضع فلسفته فى صورة الديانة المسيحية، ومن خلال ذلك الشكل أمكن أن يجعل موضوعا نظريا خالصا عن الموضوعات المتداولة. ومع اعتراف هيجل بكل هذه المحاولات، إلا أنه يرى أن مثل هذا الشكل الأسطورى لا يعد ملائما للفلسفة، فالفكرة التى تجعل من نفسها موضوعا ينبغى أن تسمو بنفسها إلى صورتها الحقيقة، أو بعبارة أخرى ترتفع إلى مستوى صورة الفكر الخالص[1].

وإذا كان البعض قد أشاد بعبقرية أفلاطون فى توظيف الأساطير بالمقارنة بغيره من الفلاسفة، كما اعترف بتفوق الأساطير الأفلاطونية على صور التعبير المجردة، وبالتالى روعة المنهج الأفلاطونى فى التمثيل الحسى، فإن الفحص المتأنى عند هيجل يدل على أن عجز أفلاطون عن التعبير عن نفسه فى صورة فكرية مجردة هو الذى دفعه إلى الشكل الأسطورى. ومن ناحية أخرى يرى هيجل أن مثل هذه المناهج التى استخدمها أفلاطون كان الهدف منها تقديم موضوعه ليس إلا، أما عندما يأتى إلى صميم الموضوع. فإنه يعبر عن نفسه بشكل آخر، وهو ما يمكن ملاحظته فى محاورة بارمنيدس، وعلى ذلك فالقيمة الحقيقية لأفلاطون لا تكمن فى أساطيره. فالفكر بمجرد أن يصل إلى قوته المكتملة فإنه يعطى الوجود لذاته بواسطة ذاته وفى المجال الملائم له.

وهكذا تصبح الأسطورة بمثابة زخرفة خارجية، وبذلك لا تتقدم الفلسفة.

وإذا كان البعض قد أساء فهم أرسطو لنثره تشبيهات هنا وهناك فإن مثل هذه التشبيهات لا يمكن أن تتفق مع فكره اتفاقا تاما.

والحق أن صعوبة التعبير عن الفكرة فى صورة مجردة ترتبط عند هيجل باللجوء إلى عالم الأسطورة. فالفكرة المتخفية فى شكل رموز لم تستحوذ على صاحبها بعد، ومن ثم فلا ينبغى أن يتخفى الفكر وراء الشكل الأسطورى، فالفكرة

---

[1] ibid. pp. 87.

هى التجلى الذاتى، وعلى ذلك لا تقدم الأسطورة الوسيلة الملائمة لنقلها. ومـن هنا كان هيجل علـى حق عندما صرح أنه ليس من الجدير بالمرء أن يضيع وقته فـى تناول هؤلاء الفلاسفة الذين قدموا فلسفتهم فى شكل أسطورى[1]

وهكذا اتجه هيجل إلى الهجوم على الأسطورة باعتبارها تعبيرا عن عجز الفكر الذى لا يستطيع أن يحقق ذاته على نحو مستقل، ومن ثم قرر أن مكانة العرافة قد احتلها الآن الوعى الذاتى لكل إنسان يفكر. كما بدت الفلسفة عنده وثيقة الصلة بتأكيد استقلال الفكر بذاته، ومن هنا كانت بدايتها الحقيقية عند اليونان، باعتبار أن حرية الفكر هى الشرط الضرورى للفلسفة[2].

وإذا كانت فلسفة التنوير قد أكدت قيمة العقل وقمية الحرية الفكرية ونظرت إلى العقل نظرة مجردة فارغة سلبته من كل محتوى، فإننا نجد هيجل وقد انطلق فى فلسفته من العقل الباطن فى الواقع والتاريخ. ومن هنا أكد على أن الواقعى عقلى والعقلى واقعى.

والحق أن فلسفة هيجل على الرغم من هجومها على تعاطف الرومانتيكية مع عالم الأسطورة، إلا أنها فى نهاية المطاف ليست إلا تعبيرا عن ذلك الدافع الرومانتيكى نحو احتواء جميع أنشطة الحياة والحضارة فى وحدة مؤتلفة واحدة ألا وهى المطلق أو الكل أو الفكرة الشاملة أو الروح الواعية بذاتها. ومن هنا نظر هيجل إلى التاريخ الكلى للكون والتاريخ الكلى للإنسان على أنه التجلى الذاتى للمطلق، فالمطلق عند هيجل هو الوجود الواقعى كله. والفكر والطبيعة ما هما إلا مظهرين لهذا المطلق.

ومن هذا المنطلق اتجه هيجل إلى تحليل حياة المطلق ذاته فرأى أنها تتضمن ثلاث معان رئيسة: الفكرة المنطقية أو التصور أو الفكرة الشاملة ثم الطبيعة ثم

---

(1) ibid. pp. 88.
(2) ibid. pp. 94.

الروح: وهذه الابعاد الثلاثة ترجع فى حقيقة الأمر إلى معنى واحد هو الفكر. فالفكرة هى المطلق وله ثلاثة مراحل فى ثلاث لحظات هى الوضع، والنفى، والتوحيد أو التأليف أو المركب.

فالفكرة أولا هى الفكرة الخالصة. وهى أساس كل وجود طبيعى وروحى. والفكرة ثانيا هى الفكرة المتخارجة التى تخرج عن ذاتها لتتكشف على هيئة الطبيعة فى المكان والزمان. والفكرة ثالثا هى الفكرة حينما تعود إلى ذاتها مرة أخرى.

وهكذا ينقسم المذهب الهيجلى إلى ثلاثة أقسام هى:

١. المنطق.

٢. فلسفة الطبيعة.

٣. فلسفة الروح.

فالمنطق يكشف لنا عن المطلق كما هو فى ذاته سابقا على خلق العالم والطبيعة والروح البشرية.

وفلسفة الطبيعة تكشف لنا عن المطلق الذى خرج من ذاته وتجلى فى الطبيعة.

وما أن يتجسد المطلق فى الطبيعة حتى يبدأ رحلة العودة إلى ذاته مرة أخرى، وهنا تتمثل فلسفة الروح التى تناولها فى ثلاثة مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة الروح الذاتى وتتجلى فى علم النفس والأنثروبولوجيا.

المرحلة الثانية: مرحلةالروح الموضوعى الذى يجد أصدق تعبير فى القانون والأخلاق، وأخيرا الدولة باعتبارها قمة ما يمكن أن تصل إليه الحياة الخلقية. لكن الروح الموضوعى من ناحية أخرى لا يمثل أقصى مرحلة يمكن أن تصل إليها الفكرة فى مجال عودتها إلى ذاتها مرة أخرى. وهنا تبدأ مرحلة أخرى.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة الروح المطلق. وهنا يشعر الروح بأنه فـى مكانه الطبيعى المتمثل فىالفن والدين والفلسفة.

هكـذا يبدو هيجل فـى صـورة الفيلسوف الحريـص كـل الحـرص علـى ان يحتوى بعقلـه كـل شـيء، فلا يترك مجـالا أو ذرة واحـدة تفلت مـن مذهبـه ومـن ثـم يندرج مذهبه تحت لواء المذاهب القطعية أو الدوجماطيقية التى تدعـى كل شيء وتعتقد بأنها نجحت فى تفسير كل شيء بضربة واحدة، فتضفى بذلك طابع القداسة والشمول على نظرتها غير مبالية بما يكشف عنه تطـور الحياة والتـاريخ مـن نتـائج لم تكن فى الحسبان. وإذا كان مذهب هيجل يسـمح بذلك بل يسمح بتدعيم الواقع الفعلى وتبريره، وبالتالى لا يسمح بالثورة عليه، والعمل علـى تغييره فـى ضـوء اتجاهه إلى تفسير ماضى البشرية كله من خلال اللحظة الحـاضرة التـى كـان يحياهـا، وهـو ما أدى إلى الاعتقاد بأن أعلـى درجـات النضـوج الكـامل هـى تلـك التـى بلغتـها الدولة البروسية، التـى كـان يشتغل فيها هيجـل أستاذا فـى برلين. إذ كـان مذهـب هيجـل يسمح بالجمود والثبـات وتدعيم الواقـع الراهـن، فـإن منهجـه الديـالكتيكى لا يسـمح بذلك، فهو يقـوم علـى الحركـة والديناميـة والتطـور. ومـن هنـا قيـل أن المذهـب هـو أقل أجزاء الفلسـفة الهيجيليـة قيمـة، وأن المنهـج الديـالكتيكى هـو الذىيملـك قيمـة خالدة. فالاهتمام بالمذهب يؤدى إلى نظرة محافظة ثابتـة، نظـرة أسـطورية إن جـاز هذا التعبير. بينما الاهتمـام بالمنهـج الديـالكتيكى يـؤدى إلى نظـرة ثوريـة تطوريـة لا تقنع بالقديم بل تعمل دائما على تجاوزه، وترفض منذ البداية كـل الأحكـام القطعيـة الدوجماطيقية البعيدة عن الحركة والدينامية والتطور.

ولا غرو بعد هذا أن نشـأت ثوريـة جديـدة عنـد سيزفسـكى لا تكتفـى بالطـابع الوصفى لفلسفة هيجل، بل تحاول أن تجعـل منها منطلقا لإحـداث تغييرات جذريـة. فإذا كان الغرض من الفلسفة - كما يبدو عند هيجل هو فهم الواقع وتسجيل مـا حققه العقل فى التاريخ، فإن التـاريخ ليـس المـاضى والحـاضر إنـه المسـتقبل أيضـا. مستقبل

الإنسانية والحرية. وبناء على ذلك كان لابد من نقل حركة الجدل من الحاضر إلى المستقبل حتى يكون الجدل أداة للعمل السياسي. ومن هنا تبدت قيمة سيزفسكى في قوله إن العقل القادر على تصور المطلق قادر أيضا على تصور تجليه في الزمان وعلى تصور نمو الفكرة في المستقبل. لقد استطاع هيجل أن يستخلص من الماضي قوانين التاريخ ولكن في استطاعتنا نحن أن نغير العالم بواسطة هذه القوانين. إن تاريخ العالم يعبر عن نمو الفكرة أو الروح. ولكن هذا التعبير لم يكن حتى الآن تعبيرا كاملا عن النشاط الشعورى للإنسان وعن إرادته العاقلة[1].

ومن هنا طالب سيزفسكى بفلسفة جديدة، هي بمثابة فلسفة للعمل (البراكسيس). فلسفة تحمل الإنسان على وضع المستقبل، بدلا من أن يكون أداة لا شعورية أو ألعوبة في يد التاريخ وكان يقول إن الفلسفة بإمكانها أن ترسم هيكل التاريخ وبذلك تصبح فلسفة تطبيقية. وبذلك لم يعد الفكر عن سيزفسكى كما كان عند هيجل مجرد تطابق وتوحد مع الواقع. واقع العالم والواقع السياسي والاجتماعي بل أصبح الفكر عنده هو الذى يحدد برنامج العمل.

وبتأثير سيزفسكى كان اتجاه هرزن إلى قراءة هيجل، وبالتالى تفسيره لعقلانية الواقع عنده. باعتبار أنه إذا ما تحقق استنباط الحقيقة من المبادئ، فإنها تصبح كاملة جوفاء لا معنى لها. ولا ينبغي إخفاء الحقيقة وراء الأساطير، فالحقيقة التي تتضح في الواقع أكثر تألقا وإشراقا. ومن هنا رأى أن الفكر وحده أو الفلسفة وحدها لا يمكن أن ترفع نظريا التضاد أو تؤلف بين الأضداد. بل إن العمل وحده أو الحياة وحدها هي التي يمكن أن تحقق ذلك، فإذا كان هيجل قد وضع المبادئ

---

[1] نقلا من كتاب الشعب والتاريخ عند هيجل. للدكتورة نازلى إسماعيل حسين – ص ٢٨٤.

لكنه لم يستخلص منها جميع النتائج الممكنة. وإذا كان هيجل قد أشار إلى العمل، فإنه لم يعط للعمل كل أهميته فى الحياة، ذلك لأنه ربط بين الفكر والواقع[1]

(١) المرجع السابق : ص ٢٨٥ - ٢٨٦.

الفصل السادس

دلالة الفعل بين الماركسية والبرجماتية والوجودية

١- الفعل عند ماركس

احتذى ماركس حذو هيجل فى دراسة التطور العام للجنس البشرى، لكنه بدلا من أن يخضع تاريخ البشرية لصيغة مثالية، اتجه إلى دراسة الواقعية العلمية للتطور الإنسانى، ومن خلال دراسته هذه تمكن من استخلاص بضعة مقولات أساسية على النحو التالى:

١- أهمية تحديد طرق الإنتاج وتوزيع السلع.

٢- تأثر العلاقات الاقتصادية بطرق الإنتاج والتوزيع.

٣- انبثاق النظام السياسى والاجتماعى من طبيعة العلاقات الاقتصادية القائمة بالفعل.

٤- تحديد البنية السيكولوجية فى ضوء الظروف الاقتصادية من ناحية، وفى ضوء النظام السياسى والاجتماعى من ناحية أخرى.

والحق أن جملة هذه المقولات لا يمكن دراستها بمعزل عن المنهج الجدلى الذى اتبعه ماركس، والذى يرجع بدوره إلى هيجل، لكن بينما اتجه هيجل إلى تطبيق منهجه الجدلى على الوعى فحسب، فإن جدلية ماركس اتخذت من العلاقة بين الوعى الإنسانى والواقع المادى، مجالا أساسيا لتطبيقها.

فعند هيجل تشكل الروح spirit محور الجدل، وهى تدفع الواقع للتطابق معها، ومن ثم يصل الواقع إلى ذروة اكتماله متى أصبح فكرة فى الفلسفة، فالتصور ideal يعد بمثابة الأساس المطلق والمسوغ الوحيد للواقع، وليس ثمة مظاهر للواقع تستعصى على الإدراك الفلسفى، حتى ما كان منها واقعيا خالصا يتطلب الإدراك التجريبى وحده، وليس هذا فحسب، بل إن المصادفة ذاتها لا تخرج عن كونها لحظة ضرورية فى التطور الجدلى للروح.

ويتضح موقف هيجل هذا في الفينومنولوجيا التي تعد المولد الحقيقي لفلسفته كما لاحظ ماركس، وفيها يتناول الثروة والدولة والعديد من الموضوعات، باعتبارها موضوعات مغتربة عن الوجود الإنساني، وهو هنا يتصورها من خلال صورتها الفكرية فحسب. فهي مجرد موضوعات للفكر وهي ببساطة مجرد تعبير عن الاغتراب تجاه الفكر الخالص. وبالاضافة إلى ذلك، فإن الحركة الكلية تنتهي في المعرفة المطلقة، بل إن الفيلسوف نفسه لا يعدو أن يكون مجرد صورة مجردة من الإنسان المغترب، وهو الذي يضع نفسه كمقياس للعالم المغترب. وعلى ذلك، فالتاريخ الكلي للاغتراب ولقهر الاغتراب، هو في حقيقة الأمر تاريخ إنتاج الفكر المجرد أو الفكر النظري المنطقي. ومن ثم كان تناول هيجل للعديد من الموضوعات كالموضوعات التجريبية مثل الدين والدولة باعتبارها مجرد ظواهر عقلية باعتبار أن العقل هو وحده الذي يشكل الماهية الحقيقية للإنسان[1]. من هنا تبين لماركس أن النسق الشمولي عند هيجل قد تجاهل كلية ذلك الطابع الخاص للواقع التجريبي، بأن فرض عليه شباكه وأرغمه أن يصبح مجرد جزء من الضرورة الأولية المنطقية، ومن ثم تمثلت محاولات ماركس المبكرة في ميدان الفلسفة في أن يعيد للواقع التجريبي شرعيته، مع عدم التخلي عن المنهج الجدلي في نفس الوقت. والحق أن ما كان موضع اعتراض ماركس الأساسي تجاه هيجل لم يكن نزوعه ناحية إدراك الواقع في كليته، وإنما موقفه من هذا الإدراك، باعتباره إدراكا نظريا منطقيا فحسب، فلكي ندرك الواقع في ذاته، رأى ماركس ضرورة أن تصبح الفلسفة تجريبية وتتخذ نقطة انطلاقها من الواقع التجريبي وحده.وعن طريق فويرباخ Feuerbach تعلم ماركس

---

(1) Merx, K, Early writings translated and edited by T. B. Bottomore. PP. 200-201.

ان مجموعة الحقائق التجريبية للمعرفة الإنسانية مصدرها الإنسان فى بيئته العينية[٢].

لكنه على العكس من فويرباخ. لم يقصر هذه البيئة على العالم الفيزيائى وحده، بل جعلها تتضمن العلاقات الاجتماعية الأساسية للتفاعل بين البشر، كما تتضمن أيضا، وبشكل أكثر أهمية، العلاقات الجدلية بين الإنسان والطبيعة، وبالحفاظ على التقابل الجدلى بين الإنسان والطبيعة. تجنبت الفلسفة الماركسية أن تسقط فى نطاق التفسير الحتمى للطبيعة الإنسانية. وعلى الرغم من ذلك*فالطابع الجدلى لعلاقة الإنسان مع الطبيعة لا يشكل مبدأ أوليا نظريا سابقا على العلاقة العينية ذاتها، بل إن الجدل يكتشف تجريبيا فى العلاقة الواقعية، وعلى هذا النحو، فهو يمثل علاقة واقعية وليس علاقة تصورية نظرية. أو بعبارة أخرى إنه لا يشكل فكرة أو تصورا أصبح واقعا. والعلاقة الجدلية كواقعة مطلقة لا تتطلب أساسا تصوريا، كما لا يمكن أن ترد إلى مبدأ موحد كالتطور الذاتى للروح[١].

ولما كان الجدل عند ماركس يمثل واقعة أساسية فربما تبادر إلى الأذهان امكانية تناوله فلسفيا باعتباره مجرد استقراء من الملاحظات التجريبية، وليس مبدأ أوليا للتفسير، ومثل هذه النظرية كفيلة بالقضاء على الجدل ذاته، ذلك أنه لما كان الإنسان باعتباره موجودا حرا واعيا يقابل الطبيعة جدليا، أمكن القول إن الطبيعة مثلما تؤثر على الوعى، يؤثر الوعى على الطبيعة. ومتى أصبح المبدأ الجدلى مجرد ملاحظة تجريبية خالصة للواقع، كان معنى هذا رد إحدى حدود الجدل، وهو الوعى إلى مجرد ظاهرة ثانوية للحد الثانى وهو الطبيعة، وبذلك يفقد الجدل روح المقاومة، فتتجمد فعاليته وبالتالى يتلاشى وجوده. وهو ما أشار إليه ماركس عندما

---

(2) ibid pp. 197-198.

(1) Dupre, L., The Philosophical Foundations of Marxism. Pp 213-214.

رفض مادية فويرباخ لتجاهلها الفعل المتبادل بين الإنسان والطبيعة. وعلى ذلك، فالمبدأ الجدلي عند ماركس ليس مجرد وصف تجريبي لعلاقة الإنسان بالعالم، بل إنه يتسم بطابع تصوري، إلا أن هذه الخاصية لا توجد سابقة أو منعزلة عن الواقع، بل إنها تمثل المظهر التصوري للواقع ذاته، وبالإضافة إلى ذلك، فإننا نصل إليها عن طريق التحليل التجريبي وحده.

ويمكن القول أن الطابع التصوري العقلي للمبدأ الجدلي هو الذي يجعل منه مبدأ ضروريا وهو ما يفتقر إليه دائما الوصف التجريبي الخالص، فالدراسة التجريبية للواقع يمكن أن تمدنا بفرض أو نظرية عن الجدل، لكنها لا يمكن أن تجعل من الجدل مبدأ ضروريا لا غنى عنه، وعلاوة على ذلك، فالتفسير الافتراضي للجدل يمكن أن يدلنا على وجود مبدأ عقلي في التاريخ، ومتى وصلنا إلى هذه النقطة، توقف الجدل عن أن يكون مبدأ تجريبيا خالصا. إن العقل يمكنه أن يدرس الوقائع بطريقة تجريبية خالصة، لكنه متى اكتشف عقلانيته في هذه الوقائع، فإنه يتولى زمام الأمور، ويصبح مبدأ أوليا a Priori [1].

ومع تقبل ماركس للمبدأ الجدلي باعتباره واقعيا وتصوريا معا، فإنه يكون بذلك وعلى نحو ما، قد ظل مخلصا لفرضية هيجل الأساسية القائلة بأن كل ما هو عقلي واقعي، وأن كل ما هو واقعي عقلي، أي أنه اختلف عن هيجل في رفضه وجود مبدأ مطلق يوحد بين الأطراف المتناقضة للجدل، فليس ثمة حاجة لمبدأ روحاني لتوحيد الطرفين المتقابلين، الوعي والطبيعة المادية، باعتبار أن طبيعة كل منهما تتضمن الآخر، كما تتضمن العلاقة المتبادلة بينهما. فالإنسان، كما أبان ماركس في المخطوطات، يمثل طبيعة منذ البداية، وعلى العكس من فويرباخ، أكد ماركس

---

[1] ibid. p. 215.

أن الطبيعة اكتسبت طابعا إنسانيا فى عين اللحظة التى ظهر فيها الإنسان فى العالم، فأصبحت جزءا من الإنسان، وارتبطت ارتباطا حيويا بنموه وتطوره.

وهكذا يتضح أن المبدأ الموحد للأطراف الجدلية عند ماركس لم يعد يتجاوز هذه الحدود نفسها، فالإنسان يمثل الوعى والطبيعة المادية معا، ومن خلاله يتوحد الوعى مع الطبيعة. ومن ثم يحل النشاط الإنسانى أو (البراكسيس Praxis) محل التجلى الذاتى للروح المطلق عند هيجل، وعلى هذا النحو تجاوز ماركس ذلك الانقسام الحاد بين المثالية والمادية، فلم يستطع تقبل الفلسفات المادية التى حفل بها القرن الثامن عشر، والتى كان أهم ما يميزها تأكيدها على الطبيعة المادية لكل من الموضوع Object والذات Subject وبالتالى النظر إلى نوعية العلاقة القائمة بينهما باعتبارها مجرد علاقة عرضية لا أثر فيها لفعالية الذات الإنسانية، وهو ما رفضه ماركس، مؤكدا أن الطبيعة المادية للموضوع تفترض بدورها فعالية ذاتيه، ومن جهة أخرى كشف ماركس عن قصور النزعة المثالية فى نظرتها إلى العلاقة بين الذات والموضوع، فهى وإن اتخذت نقطة انطلاقها من الفعالية الإنسانية، إلا أنها أنكرت مظاهرها الموضوعية المادية، من هنا رأى ماركس أن كل إحساس أو إدراك هو فى حقيقته ثمرة التفاعل بين الذات والموضوع، وبالتالى فليس ثمة مجال لأية نظرية معرفية تكتفى بتأمل موضوع تأملا سلبيا ليس إلا. فالمعرفة الحقة هى وليدة الفعل أو النشاط، فليس هناك فكر منعزل أو منفصل عن البراكسيس[1].

والحق أن مفهوم البراكسيس يحتل موقعا مركزيا فى فلسفة ماركس، فهو يقدم لنا نقطة الانطلاق فى إدراك كل من النشاط الإنسانى وطبيعة المعرفة ذاتها[2]،

---

(1) ibid. 215.

(2) Ajanasyev V. Marxist Philosophy pp. 156-160.

والفلسفة الماركسية فى نهاية المطاف ليست إلا فلسفة تشكيل العالم، أو بعبارة أخرى، إنها فلسفة البراكسيس الإنسانى، ومن هنا كان نقد ماركس لمادية فويرباخ، بافتراضها توحد الوعى مع الطبيعة فى انسجام فيزيائى منذ البداية، بدلا من تأكيدها على صراع ونضال الإنسان مع الطبيعة، فالنزعة الإنسانية عند فويرباخ، كما يرى هنرى لوفيفر Henri Lefevebrc اعتمدت بالدرجة الأولى على أسطورة الطبيعة الخالصة Pure Nature، فالطبيعة والموضوع معصيان منذ الأزل فى توافق غامض مع الإنسان، والفيلسوف وحده هو القادر على فض أسراره(٣).

والحق أن فويرباخ لم يستطع إدراك دور البراكسيس الإنسانى فى ضوء أبعاده الثلاثية التى اتضحت فى الفلسفة الماركسية على النحو التالى:

(أ) البراكسيس كنشاط إنتاجى As productive activity

يحول الطبيعة والإنسان معا، وهنا نجد فويرباخ يتجاهل دور العمل الإنسانى الإنتاجى فى الحياة الاجتماعية فى ضوء نظرته إلى الممارسة practice باعتبارها مجرد نشاط استهلاكى يستهدف تلبية المطالب الطبيعية المباشرة للوجود.

(ب) البراكسيس كنشاط ثورى As the revolutionary activity

يستهدف تغيير العلاقات الاجتماعية، وهنا نلاحظ أن الاغتراب الإنسانى عند فويرباخ يتحقق على مستوى الوعى فحسب، كما أن وسائل قهر الاغتراب يتم البحث عنها بواسطة الوعى، بمعنى أن النشاط النظرى the theortical activity وليس النشاط العملى Practical action هو

(3) Dupre, L., The Philosophical foundations of Marxism. P. 216.

النشاط الوحيد المعترف به عند فويرباخ، وهو ما يفسر فشله في تجاوز النظرية إلى التطبيق أ و النشاط الثورى.

(ج) البراكسيس كممارسة اجتماعية باعتباره أساس الإدراك As the basis of understanding. ، وهنا يمكن ملاحظة أن تفسير فويرباخ المحدود للبراكسيس كنشاط أخلاقي لم يمكنه من إدراك الطابع المعرفي له، والحق أن نظرية المعرفة عند فويرباخ، وإن كانت قد أكدت دور الإحساس Sensation، إلا أنها لم تسقط في أسر النزعة التجريبية الساذجة أو النزعة الحسية الخالصة، وذلك يرجع إلى تناولها للحواس كنقطة بدء، نصل منها عن طريق العقل، إلى المعرفة العلمية. لكن فويرباخ، في تأكيده على فعلية الحواس والعقل، وفي إشارته إلى موضوع تأمل الذات. تجاهل كلية النشاط العلمي الإنساني، ومن هنا كان اعتراض كل من ماركس وأنجلز على رؤيته للعالم باعتباره مجرد شيء معطى بصورة مباشرة منذ الأزل، ثابت إلى الأبد، ضاربا بذلك عرض الحائط دور الإنتاج الصناعي وحالة المجتمع والعلوم الطبيعية الخالصة في تغيير صورة العالم،وإذا كان فويرباخ في كتابه فلسفة المستقبل قد ذهب إلى القول بأنه متى راودتنا الشكوك بصحة النظرية، أمكن لنا أن نجد الحل في التطبيق، فإن تقديره للتطبيق لا يعني النظر إليه باعتباره نشاطا إنسانيا ماديا يغير العالم، وإنما كل ما يعنيه في هذا السياق هو أن الطابع العملي لمعيار الحقيقة يكتشف في العلاقات الإنسانية فحسب، فالاتفاق

بين البشر هو العنصر الأول فى الإدراك وما أبعد ذلك عن النظر الى البراكسيس الإنسانى كنشاط إنتاجى مادى[1].

وهكذا بدت مادية فويرباخ فى منزلة أدنى من مثالية هيجل من زاوية واحدة، وهى أن مثالية هيجل انطلقت أساسا من ضرب من ضروب النشاط الإنسانى. محاولة تطويره وتعميقه على نطاق أوسع.

فالموجود البشرى عند هيجل ليس معطى بيولوجيا منذ البداية إنه يحقق نفسه في التاريخ، في حياته الاجتماعية، أو بعبارة أخرى، أنه يخلق نفسه خلقا زمانيا

وعلى هذا النحو أكد هيجل قيمة البراكسيس، أو النشاط أو العقل فـ تحقيق وعى الإنسان بنفسه. والحق أن فلسفة هيجل، على الرغم من طابعها المثالي الا أنها تنطوى على أول دراسة متعمقة فى البراكسيس الإنسانى باعتباره نشاط تحويليا ينتج أشياء مادية، ومن هنا كان تميزه عن الفلاسفة المثاليين السابقين عليه امثال كانط وفيخته.

فعند كانط، نجده يقصر مفهوم العمل على مظهر خاص من نشاط الوعى ألا وهو النشاط الخلقى بالدرجة الأولى، وهو ما يتكشف خلال عالم الحرية وحده، وإذا كان كانط قد وسع من نظرته إلى النشاط العملى، فجعله يشمل الفن أيضا، فإنه يلاحظ أن الفن عنده ينبثق أساسا بواسطة الوعى فحسب. فلا محل هنا للجهد العملىوالممارسة والتطبيق،وفى هذا الصدد، أقام كانط تفرقة جوهرية بين الفن Art وبين الصنعة أو الحرفة Craft باعتبارها فى مستوى أدنى من الفن فهى لا تشكل غاية فى ذاتها بقدر ما تشكل وسيلة لتحقيق الربح أو الفائدة.

---

[1] Vazquez, Adolfo Sanchez. The Philosophy of praxis pp. 86-87.

أما بالنسبة لفيخته، فإنه منح الفعل معنى أخلاقيا، أو بعبارة أخرى، منح نظرته الأخلاقية طابعا علميا، وفي ضوء هذا التفسير، اكتسبت الأنا The Ego مظهرا ميتافيزيقيا باعتبار أنها لا تتحقق أخلاقيا إلا عن طريق خلق العالم الموضوعي The objective world أو اللا أنا The non ego، وهو العالم الذي تعتمد في وجودها عليه[1].

وهكذا تجاوز هيجل كل من كانط وفيختـه، إذ للمرة الأولى يتحقق تكامل العمل الإنساني مع تصور النشاط العملي، ولا شك أن معرفته بالاقتصاد الانجليزي الذي يعد أرقى ما وصل إليه علم الاقتصاد في زمنه، كان لها أكبر الأثر على نظرته هذه. وعلى الرغم من تجاوزه مفهوم العمل كمقولة اقتصادية خالصة عند آدم سميث وغيره من أقطاب الفكر الاقتصادي الكلاسيكي، وفي ضوء تصوره العام للنشاط العملي باعتباره نشاطا روحيا في المقام الأول. فإنه لا ينبغي التقليل من شأن تأثره بالاقتصاد الانجليزي في إدراكه لطبيعة العمل، وهو ما أشار إليه جورج لوكاش G. Luckacs قائلا من بين فلاسفة ألمانيا الكبار ((اتسم هيجل بأكمل إدراك وأعمقه عن طبيعة الثورة الفرنسية والمرحلة النابوليونية، وكان أيضا الوحيد في عصره الذي كرس جهده لدراسة الثورة الصناعية في انجلترا، كما كان الوحيد الذي ربط بين مشكلات الاقتصاد الانجليزي وبين مشكلات الفلسفة والجدل[2].

---

[1] ibid. 45.

والحق أن البراكسيس الهيجلي سواء كان عملا إنسانيا (في الفينومنولوجيا) أو فكرة عملية (في المنطق) لا يخرج عن كونه مجرد مرحلة في عملية الوعي الذاتي للمطلق. وعلى ذلك، فالبراكسيس الهيجلي، هو بالدرجة الأولى براكسيس نظري، يجد أساسه الصحيح، وطبيعته الحقة في الحركة النظرية للمطلق، وعلى الرغم من ذلك، فقد استطاع هيجل أن يكشف لنا سواء في الفينومنولوجيا أو في المنطق عن بعض المظاهر الهامة للبراكسيس الإنساني، وإن أوضحها في صورة مثالية مجردة. وحتى يمكن الوصول إلى براكسيس إنساني مادي صحيح، كان من الضروري تعديل البراكسيس النظري المجرد للمطلق في ضوء وسيلتين مرتبطين ببعضهما البعض:

١- إسناد البراكسيس إلى الذات الإنسانية الواقعية بدلا من المطلق، وبذلك يحل المستوى الإنساني محل المطلق.

٢- إحلال المفهوم الواقعي العيني الفعلي للبراكسيس محل مفهومه النظري الروحي عند هيجل، وإذا كان فويرباخ قد قام بالخطوة الأولى، فان ماركس كان له فضل القيام بالخطوة الثانية من خلال احتوائه لكل من جدلية هيجل ونزعة فويرباخ الإنسانية[1].

من هذا المنطلق لم يعد البراكسيس عند ماركس مجرد مبدأ للوعي أو الشعور كما كان الحال عند هيجل، بل أصبح في المحل الأول،وحدة مؤتلفة من الطبيعة والوعي معا سابقة على التأمل. وهي إن كانت تفسر عن طريق الفكر، إلا أنها لا تبدأ منه. وباعتبارها وحدة حية من الطبيعة والوعي، أمكن القول بأن النشاط الإنساني يخلق كلا من الحرية الواقعية والواقع الحر معا. فالجدل الفلسفي The philosophical dialectic هو التحليل الواعي للصراع المبدئي السابق على التأمل،

---

[1] ibid. p. 61-66.

والذى يربط الوعى بالطبيعة بصورة يستحيل بمقتضاها اعتبار أى منهما سابق على الآخر، وعلى هذا النحو، لا يمكن اعتباره مجرد ضرب من ضروب التفسير التجريبية، كما لا يمكن اعتباره مبدأ مثاليا خالصا. ونتيجة لذلك، يظل المبدأ الجدلى صالحا للتفسير طالما احتفظ بعلاقته الحية مع النشاط الإنسانى، وفى اللحظة التى يستقل فيها عن البراكسيس الإنسانى، فإنه يصبح مجرد نظرية تأملية خالصة، وينحل إما إلى مبدأ مثالى يفرض على الواقع مخططا تصوريا سابقا على الوجود، وإما إلى دوجماطيقية مادية عاجزة عن تبرير وجودها، ومن ثم فإن الإشكالية الحاسمة للنظرية الجدلية بدت على النحو التالى: كيف يمكن أن يصبح مبدأ الفعل نظرية فلسفية مع تجنب هذين الوقفين معا، أو بعبارة أخرى، كيف يمكن الحفاظ على تلك العلاقة المتوترة بين النظرية والتطبيق، وهى علاقة ذات شقين، يتمثل شقها الأول فى ضرورة تأكيد الفعالية الإنسانية فى مواجهة الطبيعة، بدلا من الخضوع المطلق لها، أو التسليم الملزم بها مما يستتبع ضرورة تدخل الفعل الإنسانى فى تشكيل الطبيعة وإعادة صياغتها.

ويتمثل شقها الثانى فى التمرد على الجمود النظرى العقائدى الذى يعوق الفعل الحر عن الانطلاق ويحول بينه وبين الاتصال بمتطلبات الواقع المتغير، فى ضوء صيغة نظرية مقدسة لا تحتمل التغيير أو التبديل كلما جد جديد. والحق أننا متى نظرنا إلى الماركسية باعتبارها فلسفة البراكسيس الإنسانى، كنا أمام معضلة كبرى أو إشكالية عميقة، فالفلسفة فى معناها الشائع لدينا تعنى النظرة الكلية الشاملة، تعنى التنظير، وإدخال البراكسيس ضمن مذهبية فلسفية محددة، حتى ولو كانت مذهبية فى البراكسيس مما يعنى تجميده وتموضعه وتحوله إلى مبدأ نظرى مجرد يخضع له الواقع الحى فى حركته وتطوره، وبذلك تستحيل حياة الواقع إلى فناء، وحركته إلى جمود. وهو ما تعارضه الماركسية أشد المعارضة.

وفى كتاب سارتر (نقد العقل الجدلى) أبان عن تخلى الماركسيين الجدد عن المقولة الأساسية للمادية الجدلية، فقد فصلوا النظرية عن البراكسيس، وبدلا من اكتشاف الجدل فى قلب البراكسيس، أخضعوا نظرتهم الجدلية إلى مبدأ البراكسيس ومن ثم تحول تفسيرهم للتاريخ إلى مذهبية صارمة، وتحولت نظرتهم فى الفعل إلى ممارسة إرهابية تعمل على تصفية كل معارض لمبادئهم. وهكذا سقطت الماركسية فى براثن المادية التقليدية الشائعة. فعندما يفسر جدل التاريخ باعتباره مجرد واقعة تجريبية ضمن وقائع أخرى، تطبع تأثيرها على العقل بشكل مماثل لتأثير الألوان على شبكية العين، فإن مثل هذا التفسير لا يضع فى حسبانه أن هناك من يتجاهل مثل هذا الإدعاء، ومثل هذه النظرة الحتمية للطبيعة الجدلية للتاريخ، وأكثر من هذا الإدعاء، فإن مثل هذا لتفسير يعجز عن البرهنة على ضرورة وشمولية المبدأ الجدلى فى التفسير ومن ثم فإن موقف ماركس كان أكثر عمقا من الماركسيين الجدد، فهو لم يفصل النظرية عن التطبيق، ولم يضعف الجدل إلى مجرد مبدأ تجريبى خالص. فلقد تجنب كل تناقض يمكن أن ينشأ من تطبيق الجدل بشكل مثالى مع تبريره تبريرا ماديا فى نفس الوقت.

ولما كان المبدأ الأساسى للمادية التاريخية عند كارل ماركس يتمثل فى الجدل المركب للبراكسيس الإنسانى الذى تعبر عنه قوى الإنتاج فى خلقها علاقات اجتماعية تخلق بدورها قوى إنتاجية جديدة، فإن مثل هذه الأبنية الاجتماعية والاقتصادية يمكن تحليلها بطريقة تجريبية خالصة، باعتبار أن الدراسة الوضعية للوقائع يمكنها توضيح العلاقات العينية بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والمجتمع. وبالتالى يمكن عن طريق التحليل الوضعى العلمى للواقع المادى الوصول إلى بعض النتائج العامة، ولما كانت هذه النتائج وليدة المنهج التجريبى، فإنه لا يمكنها بطبيعة الحال أن تدعى بأكثر مما يمكن أن يدعيه القانون الاستقرائى للنظرية العملية. ولعل أبرز نتيجة عامة يمكن تحديدها هى وجود علاقة جدلية بين

الطبيعة والإنسان باعتباره وجودا واعيا. ولما كان المنهج هو الذى قدم لنا مثل هذه النتيجة تجريبيا فى المقام الأول. فإن النتيجة نفسها ليست تجريبية خالصة، بل إنها تتعدى التجربة. والحق يقال إنه إذا كان الوعى يقابل الطبيعة جدليا،فإنه ينبغى أن يقابلها منذ البداية، وبالتالى فإنه ينبغى أن يتسم بأصالة خاصة، وطابعا أوليا محددا. فالجدل الصحيح يتطلب وجود وعى حر وفعال وتأثرى. ومثل هذه الصفات الأولية تجعل من المبدأ الجدلى أكثر من كونه مجرد استنتاج تجريبى، باعتبار أن هذا المبدأ هو على وجه الدقة بمثابة صياغة لمشاركة الأولى فى علاقة الوعى مع الطبيعة واعتبار المبدأالجدلى مجرد واقعة تجريبية مماثلة لما تقدمه العلوم الوضعية، معناه خضوعه لمبدأ الحتمية الفيزيائية، وهكذا يرد التاريخ إلى مجرد امتداد للقوانين الآلية للطبيعة، فيتحول إلى تاريخ طبيعى، وهو ما ليس بالتاريخ على الإطلاق، طالما أن الطبيعة نفسها ليس لها تاريخ بمعزل عن الفعالية الإنسانية، ولما كان الطابع الأولى للمبدأ الجدلى للبراكسيس الإنسانى يؤكد ثقتنا بشمولية وعمومية تطبيقه، فإنه لا يعطينا الحق فى تطبيقه بدون تمييز على ظاهرة جديدة. فالطابع الأولى للمبدأ الجدلى يتمثل فى قيامه بصياغة البنية الأساسية الكامنة وراء المعرفة والتاريخ ككل، والمتمثلة فى البراكسيس الإنسانى، لكنه من ناحية أخرى لا يمكنه أن يدعى قدرته على تقديم مخطط تصورى لشرح أى موقف تاريخى سابق على التحليل التجريبى للمعطيات الاجتماعية والاقتصادية الفعلية، وفرض الجدل على التاريخ بدلا من اكتشافه فى قلب التاريخ ذاته من خلال التحليل الدقيق لمعطياته يعنى فصل المبدأ الجدلى عن البراكسيس الفعلى، ومن ثم تحوله إلى مبدأ نظرى مجرد مناقض لذاته، طالما أن هذا المبدأ نفسه يرفض تحديد قيمة تصورية مستقلة عن علاقة الإنسان الفعلية مع الطبيعة، وتطبيق المبدأ بطريقة تصورية نظرية مجردة يؤدى إلى تعميم غامض يفشل معه فى توضيح الطابع الخاص للأحداث والوقائع الفعلية.وبذلك

تتحول المادية التاريخية إلى أيديولوجية، تفتقر حتى الى الاتساق الداخلي للأيديولوجيا المثالية[1].

وهنا قد يتساءل البعض عن المسئول الأول عن مثل هذا التطور الغريب في الفكر الماركسي نفسه، ولا شك أن السبب المباشر وراء هذا التخبط انما يعود الى الخلط بين البراكسيس الإنساني والطبيعة المادية الحتمية. في الأيديولوجية الألمانية حيث كتب ماركس يقول ((إن تصورنا للتاريخ يعتمد على قدرتنا على تطوير المجرى الواقعي للإنتاج، وانطلاقا من الإنتاج المادى البسيط للحياة، كما يعتمد على إدراكنا شكل العلاقة الإنسانية المرتبطة بهذا النمط من الإنتاج، والمتولدة عنه (يعني المجتمع المدنى في مراحله المتنوعة) باعتباره أساس التاريخ برمته... وكذلك أساس تفسير جميع المنتجات النظرية وأشكال الوعي من دين وفلسفة إلخ.)) ومثل هذا التفسير للتاريخ لا حاجة لنا به، مثله في ذلك مثل التصور المثالي، أي البحث عن مقولة نظرية في كل مرحلة، بل إنه يبقى باستمرار على أرض التاريخ الواقعية، وهو لا يفسر الممارسة انطلاقا من الفكرة، بل يفُسر تكوين الأفكار عن طريق الممارسة المادية)).

وهذا يعني أنه لا توجد تصورات مستقلة عن علاقة الإنسان الفعلية مع الطبيعة. وقد استنتج الماركسيون المعاصرون من ذلك أن البراكسيس لا يتضمن في ذاته أي عنصر تصوري. وهو استنتاج لا يمكن قبوله على أساس كتابات ماركس نفسه، فالماركسية المعاصرة استبدلت فعالية الطبيعة بفعالية الجدل، وبذلك حل جدل الطبيعة عند أنجلز محل جدل الوعي والطبيعة. وفي مثل هذاالسياق الجديد. لم يعد هناك أي مجال للجدل بمعناه الصحيح، بل إن كل ما في الأمر هو مجرد طبيعة متجانسة،يشكل الوعي مجرد جزء منها، والحق أن ما كان في ذهن ماركس عندما حدد نظريته هو براكسيس جدلي يستحيل بمقتضاه رد الوعي إلى مجال

---

[1] Dupre. L.. The Philosophical Foundations of Marxism. Pp.218-219.

الطبيعة. ومع ذلك، ففى ضوء التحليل النهائى للماركسية، يبدو ماركس نفسه باعتباره يتحمل المسئولية الكبرى فى مثل هذه التناقضات التى وقعت فيها المادية الجدلية[1]، على الرغم من أنه لم يضح بالبعد التصورى الفكرى للبراكسيس ذاته فى ضوء مجرى الحياة المادية. ومن ثم أصبح تحدى الإنسان للطبيعة عرضه للخطر، حقيقة أن ماركس أكد أنه إذا كان الإنسان يتغير بتغيير الظروف والأوضاع، فإنه يغير أيضا تلك الظروف والأوضاع، إلا أنه عندما حصر نطاق البراكسيس فى إنجاز المطالب المادية وحدها، جعل من المستحيل تقديم أى معنى لمثل هذا التحديد الفعال، وهو إذا كان على العكس من فويرباخ، قد أكد ضرورة التمييز بين الإنسان باعتباره موجودا واعيا وبين الطبيعة باعتبارها كيانا موضوعيا، إلا أنه طالما جرد الوعى من كل معنى مستقل، فإنه بذلك يكون قد عجز عن أن يجعل مثل هذا التمييز مؤثرا. لقد انتقد ماركس الأيديولوجية الألمانية لأنها اعتبرت التاريخ، وهو عملية النشاط الإنسانى الواعى بمعزل عن الإنتاج الواقعى للحياة، واستنتج من ذلك انقطاع الصلة بين علاقة الإنسان بالطبيعة وبين مجال التاريخ، وبالتالى نشأ تناقض مفتعل بين الطبيعة والتاريخ، مما يعنى ضمنا أن علاقة الإنسان بالطبيعة لا تستلزم مثل هذا التناقض الصريح، فالتناقض الناشىء ما هو إلا نتيجة للأيديولوجيا فحسب، فإذا كان ماركس يعنى بحق أن الطبيعة والتاريخ لا ينبغى أن يستقلا أحدهما عن الآخر استقلالا تاما، فإن نقده يمكن تبريره فى هذه الحالة، لكنه فى صفحات عديدة أخرى، يبدو مقتنعا بأن أى فصل بين التاريخ والطبيعة هو فى حقيقة أمره فصل تعسفى لا مبرر له.

والحق أن وصفه للبراكسيس الإنسانى باعتباره عملية إنتاج مادية جعل من المستحيل عليه. أن يميز بصورة ملائمة بين الطبيعة والتاريخ، على الرغم من أن فلسفته تستدعى مثل هذا التمييز، فإذا كان النشاط الإنسانى يتجه ناحية إشباع

---

(1) ibid. pp. 219 – 220.

المطالب المادية وحدها، فما الذى يدفع الإنسان إلى تجاوز المرحلة الاولى من التاريخ عند ماركس، وهى مرحلة تلبية الاحتياجات الطبيعية المباشرة، إلى المرحلة الثانية وهى خلق وإشباع المطالب الصناعية؟ كيف يمكن للإنسان الاقتصادى Home economicus المستغرق كلية فى مجرى الحياة المادية، أن يتجاوز علاقته المباشرة مع الطبيعة ويبدع قيما ثقافية ليس لها تأثيرها المباشر على مطالبه الفيزيائية؟ والحق أن الإنسان يحقق هذا بالفعل. وهو يصبح أكثر إنسانية كلما ابتعد عن كل التحديدات الفيزيائية الخالصة، وبطبيعة الحال فإن التقدم الثقافى الإنسانى يتم خلال علاقة جدلية مع الطبيعة، فالإنسان لا يمكن أن يكون مخلوقا روحيا خالصا، بل إن كل إنجازاته تمتد بجذورها فى الطبيعة. فلا شك أن البراكسيس الإنسانى، فى أسمى مظاهره، يظل على علاقة جدلية مع الطبيعة، ومع ذلك فإن جدل الإنسان مع الطبيعة، يتوقف ويتجمد متى أصبح البراكسيس الإنسانى ليس شيئا آخر إلا مجرد استجابة بسيطة للمطالب الفيزيائية وحدها، ذلك أن مثل هذه الاستجابة لا تتضمن مقابلة جدلية مع الطبيعة، بل إنها تصبح مجرد جزء من الطبيعة ذاتها، وعلى هذا النحو تماثل هذه النوعية من النشاط، مجال علم النفس عند بافلوف Pavlov، وما يسمى بالفعل المنعكس الشرطى، ومن ثم يكون من الأفضل اعتبارها نشاطا سابقا على المرحلة الإنسانية[1].

والحق أن الإنسان أبعد من أن يكون مجرد موجود طبيعى، بل إنه يتجاوز الطبيعة، فهو يغير الطبيعة ويحولها ويفرض عليها وعيه، كما يفرض عليها العديد من الابنية الصناعية. وبمطابقة ماركس المطالب الإنسانية بالاحتياجات الفيزيائية وحدها يكون بذلك قد طرح أهم تناقض مع الطبيعة اعتمد عليه فى تحديد نظرته إلى الإنسان باعتباره موجودا واعيا متعاليا إلى حد ما على الطبيعة. فإذا كان الإنسان كموجود واع يقابل الطبيعة، فإن عليه أن يقابلها منذ البداية. وإلا لافتقد الجدل

[1] ibid. pp. 163-164.

مبرره، وتفسير ذلك أنه على الرغم من الاحتياجات الفيزيائية للإنسان، فإنه لا يشبعها بصورة فيزيائية خالصة. حقا إن الطبيعة تخلق مطالب شتى للمأوى والغذاء والملبس وهى أيضا تقدم الوسائل الكفيلة بإشباعها، إلا أن الإنسان يعيد خلق هذه الاحتياجات وإنجازها على هيئة أنشطة ثقافية، فهو يبنى القلاع والمعابد ويجعل من ملبسه رمزا لجنسه، ومعبرا عن شخصيته، ودلالة على تنوع المناسبات الاجتماعية، كما يتخذ من الطعام والشراب وسيلة للتعبير عن احتفالاته السارة أو لإعلان حداد على ظروفه الحزينة. وهكذا يخرج الطعام عن كونه مجرد أداة استهلاكية بيولوجية مباشرة ليصبح معبرا عن غايات وأهداف ثقافية أسمى تتجاوز المطالب الفيزيائية الطبيعية المباشرة، والحق أن الإنسان يفعل ذلك منذ البداية فهو فى إشباعه مطالبه الفيزيائية المباشرة يخلق ويشبع مطالب صناعية. وعلى هذا النحو لا يتحدد إنتاجه كلية بالظروف المادية وحدها، وهذا لا يعنى بطبيعة الحال أن يستقل إنتاجه عن هذه الظروف كلية. بل كل ما يعنيه أنه يبدع دائما فى حوار مع الطبيعة، إلا أن ابداعه يأتى كتجاوز وتعال على الطبيعة ذاتها. ومن ثم فإن أهم ما يفتقر إليه ماركس، هو ذلك التحليل الدقيق المتأنى للمبدأ الأساسى للمادية التاريخية، ألا وهو البراكسيس الإنسانى. حقا إن فلسفة ماركس هى أساسا فلسفة برجماتية، بمعنى أنها نظرية فى الفعل، والبراكسيس الإنسانية عندما يمثل الواقعة المطلقة التى تبرر نفسها بنفسها ولا تحتاج إلى تبرير إضافى إلا أن مثل هذه البرجماتية كان يمكن أن تكون أكثر فعالية لو أمكن شرح البراكسيس إلى درجة عالية عندما طابق بينه وبين المطالب المادية المباشرة،وإن ساعدت نزعته الإنسانية فى الحد من بعض النتائج التى لزمت عن مقدمته، وعلاوة على ذلك، فقد تجاوز رفاقه الشيوعيين عندما أكد استقلال النشاط الثقافى، وفى صفحات عديدة من أعماله كشف عن نزعة إنسانية عميقة كل العمق، ومع ذلك فإنه كلما صاغ أفكاره فى نظرية محكمة عن المادية الجدلية كلما سقطت فلسفته تدريجيا فى أغلال نزعة اقتصادية سطحية. ولا شك أن

المفهوم الماركسى البسيط للبراكسيس الإنسانى هو المسئول بالدرجة الأولى عن اقترابه من النزعة المادية التقليدية، والتى سبق لماركس أن أعلن معارضته لها. ومما يؤكد ذلك طرحه للنشاط النظرى من مجال البراكسيس فالنشاط النظرى Theoretical activity حيثما كان علما أيديولوجيا، لا يعد صورة من صور البراكسيس، على الرغم من أنه ثمرة الجهد والعمل والممارسة، وتفسير ذلك أنه إذا كان النشاط النظرى يشكل ويصوغ مجموعة إدراكاتنا وتمثلاتنا ومفاهيمنا وتصوراتنا ويخلق منها منتجات فى شكل فروض ونظريات وقوانين. فإن مثل هذه المنتجات لا تستطيع بذاتها أن تغير الواقع. فالبراكسيس النظرى Theoretical Praxis يخلو من المظهر المادى الموضوعى، واعتبار النظرية صورة أو شكل من أشكال البراكسيس يتضمن تناقضا صريحا، ذلك أن أهم ما يميز النشاط النظرى، وهو النشاط الذى ينتهى بنا إلى معارف ونتائج فلسفية أو علمية، هو تلك الطبيعة الخاصة لموضوعه وأدواته والنتائج المنبثقة منه. فمادته أو موضوعه يتمثل فى تلك الإحساسات والإدراكات، أو بعبارة أخرى، تلك الموضوعات النفسية التى تتسم بالطابع الذاتى كما يتمثل فى تلك التصورات والمفاهيم والنظريات والتمثلات والفروض التى تتسم بوجودها النظرى التصورى. ولا شك أن الهدف الأساسى للنشاط النظرى إنما يتمثل فى تشكيل مادة التجربة ومعطياتها على مستوى التحقق الفعلى Actuality، وهو ما يتحقق عن طريق اكتشاف نظريات تفسير الواقع وتحل محله كمعادل موضوعى له. بالإضافة إلى قيامها بصياغة صورة مماثلة لشكل المستقبل وإمكانيات تطوره والنشاط النظرى بذلك يقدم الركيزة المعرفية الأساسية لمحاولة تغيير العالم، باعتباره أنه يستبق التحول وإن كان بصورة نظرية تصورية لا تمس الواقع العينى المادى فى ذاته، وهو الواقع الذى يظل بكرا محتفظا بكينونته برغم النتائج التى يمكن أن ينتهى إليها النشاط النظرى. وآية ذلك أنه إذا كان النشاط يحول الفرض إلى نظرية أو يدخل النظرية ضمن نظريات أخرى أرقى وأكثر تطورا، إلا أن مثل هذه التحولات التصورية إذا كانت

تشكل مجموعة تغييرات في أفكارنا عن العالم، فإنها لا تغير العالم نفسه، فالأفكار بمفردها لا يمكنها أن تتعدى بنية ونسق العالم القديم. لكنها يمكنها أن تتعدى فحسب أفكارنا عن العالم القديم. وحتى تصبح جملة هذه الأفكار مؤثرة وقوى فعالة في التعبير فإنها تحتاج إلى فعالية البشر المادية، بمعنى أنها تحتاج إلى البراكسيس الثورى الذى يغير الواقع المادى العينى بواسطتها.

والعمليات المطلوبة لإبداع نتائج ومعارف نظرية هى عمليات عقلية في المحل الأول كالتجريد والتعميم والاستدلال والتأليف والتنبؤ، وعلى الرغم من أنها تتطلب أساسا فيزيقيا. كوظيفة الجهاز العصبى العليا،إلا أن مثل هذه العمليات تظل مع ذلك ذاتية خالصة أو نفسية بحتة، مهما كانت النتائج الموضوعية التى تتمخض عنها، وبالإضافة إلى ذلك فإن فكرة البراكسيس النظرى تتعارض كلية مع نقد ماركس لفويرباخ، فقد انتقد فويرباخ لتصوره علاقة الذات بالموضوع أو علاقة الإنسان بالطبيعة على أساس كونها علاقة تأملية خالصة أو نظرية مجردة وهو ما يشكل الخطأ الأكبر للفلسفة الفويرباخية، وهكذا أقام ماركس تعارضا حادا بين العلاقات النظرية التأملية والعلاقات العملية الإجرائية، والفلسفة كنظرية غير مرتبطة بالتطبيق والممارسة، وعلى هذا النحو لا يمكن أن تعد صورة من صور البراكسيس، بل إنها تتعارض كلية معه.

وفى كتاب ماركس مقدمة للاقتصاد السياسى، نجده يقيم تمييزا حادا بين الفكر العينى Concrete thought والواقع العينى Concrete reality. فالنشاط النظرى المعرفى، أو نتاج المعرفة، يتم ويتحقق على مستوى الفكر فحسب. وبمقتضاه يتولد الموضوع الواقعى العينى في صورة فكرة أو تصور، ومثل هذا النشاط لا يحقق شيئا في رأى ماركس. بمعنى أنه لا يغير الواقع بصورة مباشرة، فالنشاط العقلى والتحقيق في صورة منتجات عقلية. لا يغير المادة موضوعيا في صورة جديدة ولا يمكن أن يدوم مستقلا عن فعالية الذات الإنسانية.

وبالتالي لا يمكن أن تتضمنه بنية النشاط العملي الذي يعد وحده البراكسيس الإنساني الصحيح، وحيث أن النشاط النظري في ذاته لايشكل العالم بالمعنى الواقعي فإنه مع ذلك يمكنه أن يصوغ أفكارنا عن العالم. وهكذا يبدو من غير المشروع عند ماركس وجود مصطلح البراكسيس النظري.

وعلى هذا النحو، فإنه إذا كانت الفلسفة تشكل مفهومنا عن العالم والمجتمع والإنسان، فإنها لا تستطيع أن تشكل العالم بأى معنى مباشر أو غير مباشر. وهنا قد يثار التساؤل التالي، هل يمكن أن يكون هذا صحيحا بالنسبة لتلك الفلسفات التي تتصور العالم كموضوع للتفسير بقدر ما هو موضوع للتغيير؟ لقد قسم ماركس الفلسفة إلى قسمين من وجهة النظر التاريخية، مدارس تقنع نفسها بمحاولة تفسير الوجود وتصل ذروتها في فلسفة هيجل، ومدارس أخرى تستهدف بالدرجة الأولى تغيير العالم من خلال العلاقة الواعية مع البراكسيس الثوري، وهنا تتبدى الفلسفة باعتبارها أداة ثورية أو مرشدا للتحول الثوري للعالم الإنساني عن طريق الإنسان نفسه. وفي ضوء هذه القسمة، هل يمكن اعتبار الصورة الأخيرة من صور الفلسفة بمثابة صورة متميزة من صور البراكسيس يمكن أن نطلق عليها مصطلح البراكسيس النظري؟[1]

الحق أن مثل هذه النظرة يمكن أن تدرج في زمرتها العديد من الفلسفات التي ترى نفسها وثيقة الصلة بحركة الواقع، وبالتالي يمكنها أن تدعي توحدها مع مفهوم البراكسيس النظري، وهكذا يمكن تبين مدى قصور تفرقة ماركس بين الفلسفات المحافظة والفلسفات الثورية، من خلال تفسيره القاطع للبراكسيس الإنساني باعتباره نشاطا ماديا موضوعيا في المحل الأول، وهو ما يستبعد منذ البداية إمكانية قيام براكسيس نظري أو فلسفي في ضوء ما يمكن أن يترتب على الفلسفة من أصداء في الواقع، على اساس أن كل المذاهب الفلسفية حتى ما كان منها مثاليا

يمكن أن يكون لها تأثيرها المباشر أو غير المباشر على الواقع وبالتالي على وظيفتها الاجتماعية.

ومن هنا قد يثار التساؤل التالي. أي الفلسفات يمكن أن تكون معبرة بحق عن مفهوم البراكسيس الماركسي؟ وما هو النشاط الفلسفي الوحيد الذي يرتبط بمفهوم البراكسيس الإنساني ويدعي لنفسه الحق في النظر إليه كأداة في تغيير نظرية الواقع؟

من الواضح أننا في ضوء الفهم المحدود للبراكسيس الماركسي، لن نجد غير الماركسية - كما يدعي الماركسيون- قادرة وحدها على أن تحقق التطابق بينها وبين البراكسيس الإنساني الأصيل. حقا إن الفلسفة لا يمكنها بصورة مباشرة أن تتوحد مع مفهوم البراكسيس حيثما كانت فهي تكتفي بالتفسير أو تستهدف التغيير، لكن الفلسفة الماركسية، من حيث كونها تفسيرا علميا للعالم، تشكل استجابة مباشرة للاحتياجات الإنسانية العملية من ناحية، وتعبر عن الممارسات العملية والطموحات الإنسانية وموجهة للبراكسيس الثوري من ناحية أخرى، فتكون بذلك قد ارتبطت كل الارتباط بالمعنى الأصيل لمفهوم البراكسيس، وهذا معناه، أن الوظيفة الاجتماعية للفلسفة يمكنها أن تكون عملية الطابع في حالة واحدة فقط، وهي متى تخلت عن كل نزعة يوتوبية خيالية ورفضت كل طابع أيديولوجي يحول بينها وبين أن تكون علما للواقع، أو يحول بينها وبين تقديم التفسير العلمي الصحيح لحركة الواقع.

والحق أن أهم ما يميز الماركسية - في نظر أتباعها - عن غيرها من المذاهب الفلسفية التي أشار إليها ماركس، ويميزها أيضا عن بقية المذاهب الاشتراكية، إنما يتمثل في طبيعتها العلمية الخاصة وتصورها للفلسفة كوظيفة

(1) Vazquez A.S. The Philosophy of Praxis pp. 162 - 163.

للبراكسيس، أو كأداة فى خدمة التحول الثورى للعالم. وعلى هذا النحو يمكن النظر إلى البراكسيس الثورى باعتباره نهاية النظرية[1].

ويمكن أن يتضح موقف ماركس من العلاقة بين الفلسفة والبراكسيس على نحو أوضح متى قارنا موقفه بمواقف سابقيه فقد حدد ماركس موقفه الفلسفى من خلال رفضه لتصورين كان لهما السيادة فى عصره. أطلق على أحدهما الجناح السياسى العلمى، وعلى الآخر الجناح السياسى النظرى، وكان كلاهما تعبيرا نظريا عن الليبرالية الألمانية فى مجتمعه، وقد تبلور الجناح الأول بين حركة ألمانيا الشابة كحركة ليبرالية رومانتيكية ازدهرت فى الفترة من ١٨٣١ - ١٨٣٥ واتجهت إلى مقاومة الرومانتيكية المحافظة والدولة البروسية، وتمثل التيار الثانى فى اليسار الهيجلى. وكانت نقطة الخلاف الأساسية بين التيارين تكمن فى موقف كل منهما من الفلسفة. فقد اتجه أتباع الجناح السياسى العملى إلى تركيز انتباههم على ضرورة تغيير الواقع بصورة مباشرة، متجاهلين كل التجاهل دور الفلسفة. ومن هذا المنطلق وجد ماركس نفسه متفقا معهم إلى حد ما. فقد وضعوا كل ثقتهم وراء الممارسة. وضربوا بالنظرية عرض الحائط.

أما بالنسبة لأصحاب الاتجاه الثانى المتمثل فى الجناح السياسى النظرى، فقد أنكروا الممارسة باسم الفلسفة، أو اعتقدوا أن النظرية هى البراكسيس بعينه، وبهذا استحوذت النظرية على كل اهتمامهم. أما الممارسة فلم يجدوا فيها ما يستحق الاهتمام. فقد رفضوا التخلى عن الفلسفة من منطلق اعتقادهم بإمكانية تشربها *بالطابع العملى وإمكانية تحقيقها وتواجدها كفلسفة. ورأى ماركس أن الفلسفة لا* يمكن أن تخرج عن ذاتها وتتخطى حدودها وتتحقق فعليا وتستمر مع ذلك نظرا عقليا مجردا.

---

[1] ibid. pp. 163 -166.

وفي كلا الموقفين. لاحظ ماركس وجود فصل حاد بين الفلسفة والعالم، ففي الحالة الأولى ساد الاعتقاد بإمكانية تغيير العالم بدون الفلسفة، وفي الحالة الثانية اتجهت الفلسفة إلى محاولة تغيير العالم الذى ظل كما هو، لأن الفلسفة لم تكن مكملة أو متممة للواقع و سواء كان الموقف رفضا للفلسفة أو قبولا لها، فإن البراكسيس الذى يربط الفلسفة بالواقع، يبدو غائبا[1].

من هذا المنطلق، رأى ماركس أنه من خلال البراكسيس وحده، يمكن أن تتحقق الفلسفة وتصبح عملية، وتنتفى بذلك طبيعتها النظرية الخاصة، بينما يتشرب الواقع بالفلسفة، وعلى هذا النحو، فالانتقال من الفلسفة إلى الواقع يستلزم وسيطا ألا وهو البراكسيس الثورى،فالنظرية بذاتها عديمة التأثير والفعالية. ولا يمكنها أن تحل محل الفعل، لكنها يمكنها أن تصبح قوة مؤثرة فعالة، أو بعبارة أخرى، يمكن أن تتحول إلى قوة مادية، متى وضعت موضع التنفيذ، وامتزجت بالفعل وامتدت بجذورها فى الضمير الإنسانى.

وعلى الرغم من إمكانية تحول الفلسفة إلى قوة مؤثرة، فإنه لا يمكن اعتبار النشاط الفلسفى، ولا حتى فلسفة البراكسيس كنظرية فى النشاط الإنسانى العملى فى علاقته بالطبيعة والبشر، بمثابة براكسيس أصيل. ذلك أن كون فلسفة البراكسيس تشكل فى ذاتها صورة من صور النشاط العملى، يبدو إلى حد كبير تصورا مثاليا متنافرا غير قابل للامتزاج مع المفهوم الأصيل للبراكسيس، كما يتضمن عودة للمواقف الفلسفية المماثلة لموقف الهيجليين الصغار ممن انتقدهم ماركس وتجاوزهم بفلسفته فالنشاط الفلسفى أيا كان منفصلا عن الممارسة أو مرتبطا بها، مجرد تفسير أو دعوة للتغيير. نصيرا للبرجوازية أو مبشرا بالبيروليتاريا، هو فى نهاية المطاف نشاط نظرى عقلى، أما بالنسبة للبراكسيس فهو فى المقام الأول نشاط مادى يغير الواقع ويرتبط بأهداف محددة. ومن ثم فإن أى نشاط آخر غيره هو مجرد نشاط

---

(1) ibid. pp. 98 – 99.

نظرى لا يتجاوز نطاق الروح الخالصة،وهذا لا يعنى أن البراكسيس مقطوع الصلة بالنظر كلية، بل يمكن القول بأنه يؤدى إلى إنتاج نظريات ونتائج معرفية[1]. أو بعبارة أخرى، يمكن القول أن الممارسة العملية تشكل أساس النظرية، فالمعرفة العلمية كالفلسفة - كما ذهب أنجلز - عندما تتجاهل كلية تأثير أنشطة البشرعلى أفكارهم. وتنظر إلى كل من الطبيعة والفكر بمعزل عن الآخر، فإنها بذلك تتجاهل مقولة هامة مؤداها أن الطبيعة تتغير بواسطة الإنسان، وأن الطبيعة بمفردها لا تشكل الأساس المباشر والجوهرى للفكر الإنسانى. وكلما نجح البشر فى تغيير الطبيعة كلما زادت إدراكاتهم. فالمعرفة العلمية تتقدم على نحو متكافىء مع تغيير العالم الطبيعى، على أساس أن العلاقة العلمية التى يقيمها الإنسان مع العالم من خلال الإنتاج المادى توجد مطالب جديدة وتعمق آفاق المشكلات التى يجب مواجهتها والحلول التى يجب اكتشافها.

وهكذا يتضح لنا مسئولية ماركس المباشرة فى استحالة قيام براكسيس جدلى صحيح بين الإنسان والطبيعة، ذلك أنه إذا كان العنصر التصورى (الوعى) من البراكسيس الإنسانى مجرد إعلاء لمجرى الحياة المادية، كان معنى ذلك، أن البراكسيس يتخذ موقعه خلال مجرى الطبيعة المادى فحسب. وبالتالى لا تصبح الماركسية جدلية بقدر ما تصبح علمية، فالتاريخ يخلق بواسطة الوقائع الوضعية للطبيعة، وليس عن طريق الاستجابة الحرة لتحدى الطبيعة، ومن هنا يبدو الخطأ الذى وقع فيه سارتر عندما ألقى اللوم على الماركسيين المعاصرين وحدهم، متجاهلا مسئولية ماركس المباشرة. كما أوضح ميرلو بونتى فى كتابه مغامرات الجدل، فإن مثل هذا النوع من الاشتراكية تهدده أخطار الحتمية الفيزيائية، بل إن سارتر نفسه الذى استثنى ماركس من الانحياز للنزعة الحتمية، تملكته الحيرة ازاء النظرة الروسية لكتاب رأس المال، والتى أبان ماركس عن موافقته لها فى الطبعة

---

[1] ibid. pp. 172.

الثانية من الكتاب. فقد تناول ماركس الحركة الاجتماعية كانبثاق للتاريخ الطبيعي، محكومة بقوانين ليست مستقلة عن الإرادة الإنسانية فحسب، بل هي أيضا محددة لهذه الإرادة كما هي محددة للوعي والتفكير، منتهيا بذلك إلى أن الفكرة ليست شيئا آخر إلا مجرد انعكاس للعالم المادي بواسطة العقل الإنساني، وترجمة له في أشكال الفكر المختلفة.

وهكذا يبدو أن الخطأ الأكبر الذي وقع فيه ماركس لم يكن نتيجة تقديره لأهمية الشروط الاجتماعية والاقتصادية لعصره، بقدر ما يكمن في افتراضه خضوع التاريخ كلية لعوامل اقتصادية خالصة. ومثل هذا الافتراض يطرح أية إمكانية للتدخل الحر من قبل الإرادة الإنسانية للتأثير على مجرد هذه الظروف نفسها. وهو ما يؤكد مرة أخرى تأثير نظرته للبراكسيس الإنساني كنشاط اقتصادي اجتماعي على رؤيته ككل، ولا شك أنه لو كان قد وسع نظرته للبراكسيس لأمكن له أن يكتشف أبعادا إنسانية أخرى وثيقة الصلة بالبراكسيس.

حقا إن النشاط الإنساني في أسمى مظاهره يتضمن بعدًا اجتماعيا اقتصاديا. إلا أن النشاط الإنساني في أسمى مظاهره يتجاوز ذلك البعد وحده، وهو ما يصدق حتى على الموضوعات التي قد نعتبرها اقتصاديةخالصة، فالصفقة التجارية على سبيل المثال، لها مظاهر وأبعاد أخرى خلاف مظهرها الاقتصادي وحده، كالتحدي الذي تثيره في النفس الإنسانية، والروابط الاجتماعية التي توجدها، أو حتى الإشباع الإنساني الذي تحققه كإشباع شيء مجز اقتصاديا، والحق أن ماركس نفسه كان على وعي وتفهم لمثل هذه المظاهر. وفي المخطوطات تمكن من تطوير أفكاره إلى درجة عالية من الرقي، وخاصة في تفسيره للطابع الخلاق للعمل المنفذ تحت شروط اجتماعية واقتصادية صحيحة، لكنه رغم ذلك، فشل في أن يدمج أفكاره في وصفه للبراكسيس الإنساني.

لقد أدرك ماركس أن القوانين الاقتصادية ليست مطلقة، وإنما هي مشروطة بالبنية الاجتماعية للنظام الرأسمالي، وبالتالي فإنها تختفي بزوال الرأسمالية، ومع إنكار ماركس للطابع المطلق للقوانين الاقتصادية إلا أنه لم يتساءل أبدا عن مدى حتمية التطورات الاقتصادية والاجتماعية، بل لقد رأى أن مثل هذه التطورات إذا كان من الممكن دحضها فما ذلك إلا عن طريق ضرورة أخرى، وهي بزوغ الثورة البيروليتارية، التي تنفجر متى حتمتها الأوضاع الاجتماعية والظروف الاقتصادية، أو بعبارة أخرى متى أصبحت لا بديل عنها[1].

وهكذا استبعد إمكانية طرح بدائل أخرى قبل تأزم الموقف وانفجار الثورة. وهو ما يشهده العالم اليوم في اتجاه العديد من دوله إلى البحث عن بدائل جديدة وطرح صيغ جديدة للعلاقات بين الرأسماليين والطبقة العاملة. ولعل هذا ما نبه العديد من المفكرين المعاصرين ومن أبرزهم هربرت ماركيوز في العديد من مؤلفاته ودراساته، فلم تعد الطبقة العاملة في العديد من المجتمعات تشكل قوة الرفض والتمرد على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية المتردية، بل لقد نجحت الرأسمالية في استقطابها وتحويلها إلى طبقة استهلاكية لما تنتجه. فالطبقة العاملة وجدت نفسها مندمجة بالنظام الاقتصادي، ومن ثم فقدت فعاليتها كعنصر ثوري[2].

والحق أن تفسير ماركس الاقتصادي المحدود للبراكسيس الإنساني لم يترك تأثيره على نزعته الجدلية فحسب، بل ترك تأثيره أيضا على فلسفته ككل، وبصفة خاصة على مفهومه للطبقة الاجتماعية. حيث اتجه إلى تحديدها في ضوء الموقع الذي تشغله الجماعة أو الفئة في العلاقات الاجتماعية. ومثل هذه النظرة ليست موضع اتفاق علماء الاجتماع اليوم.

---

(1) Dupre, L. The Philosophical Foundations of Marxism. Pp. 223-225.
(2) Robert. W. Marks. The Meaning of Marcuse. P. 38.

ومن ثم، فإنه بمطابقة ماركس العلاقات الطبقية بالعلاقات الاقتصادية يكون بذلك قد حدد مفهوم الطبقة من خلال الصراع والتنافس الاقتصادى وحده، وبالتالى اعتمدت نزعته الثورية على ضرورة الصراع الطبقى وحتمية قيام الثورة البروليتارية كنتيجة مباشرة لنزعته الاقتصادية الخالصة.

جانب آخر من جوانب الفلسفة الماركسية تأثر أيضا بذلك المفهوم المحدود عن البراكسيس وهو يتعلق بالبعد الاجتماعى للإنسان.

فعلى الرغم من الطابع الاجتماعى للفلسفة الماركسية، إلا أنها بنظرتها للإنسان فى ضوء احتياجاته الفيزيائية فى المقام الأول، تكون بذلك قد ردت الطابع الاجتماعى لمبدأ المشاركة والتعاون بين البشر إلى مجال تلبية وإشباع الاحتياجات الفردية. وفى الأيديولوجية الألمانية نلاحظ تأكيدماركس على الارتباط المادى بين البشر، وهو الارتباط الذى تحدده احتياجاتهم ووسائلهم فى الإنتاج.

ومع أهمية التعاون الاقتصادى بين البشر لاستمرارية الحياة ودفع عجلة التقدم، إلا أنه يمكن ملاحظة أن الإنسان فى تعاونه مع غيره إنما يستهدف تحقيق أغراضه وأهدافه الفردية التى يعجز عن تحقيقها بمفرده. ومعنى ذلك أن الغير لا يَعدو أن يكون مجرد وسيلة تساعده على تحقيق أهدافه. والحق أن ماركس كان على وعى بهذه المفارقة التى ينطوى عليها التعاون بين البشر. وفى مناقشته تقسيم العمل فى المخطوطات اعتبر هذه الصورة الاجتماعية بمثابة صورة من صور الفردية. ومن هنا كان عليه من أجل أن يجعل التعاون الإنسانى اجتماعيا حقا، أن يتجه إلى شرح البراكسيس الأصيل فى ضوء الاحتياجات الاجتماعية مثلها مثل الاحتياجات الفردية، ولم يكن من الممكن أن يتحقق ذلك من خلال أساس فيزيائى خالص. ويتضح هذا القصور فى الفلسفة الاجتماعية عند ماركس متى اتجهنا إلى موقفه من فلسفة الدولة عند هيجل. فهنا نجده يعلن رفضه لفكرة الدولة الحديثة لفصلها المجال الاجتماعى عن حياة الإنسان الواقعية. بمعنى حياته فى المجتمع الاقتصادى.

وهكذا افترض ماركس أن المجال الاجتماعى يعود بالدرجة الأولى إلى المجال الاقتصادى وحده، وبذلك توحد فهمه للمجتمع ككل بالبعد الاقتصادى وحده. ومن هذا المنطلق اقترب إلى حد كبير من نظرية الحق الطبيعى التى سادت القرن الثامن عشر، والتى مؤداها أن الإنسان بطبيعته مخلوق فردى. وهو يحيا فى المجتمع لتعويض أوجه قصوره، وهى النظرية التى سبق أن قال بها العديد من الفلاسفة وعلى رأسهم أرسطو. ولقد نبذ ماركس بطبيعة الحال هذه النظرية، وفى مناقشته للعلاقات الاجتماعية الإنسانية تناول المجتمع كواقعة أولية، لكن نزعته الاقتصادية حالت بينه وبين أن يدمج نظريته هذه فى نظرة كلية عن الإنسان تستوعب كل أبعاده التى تتعدى البعد الاقتصادى[1].

فإذا ما أضفنا إلى ذلك نظرية ماركس فى الاغتراب، أمكن لنا أن نتعرف إلى أى حد كان لمفهومه عن الفعل الدور الحاسم فى تحديد هذه النظرية.

وهكذا تغلغلت نظرة ماركس إلى الفعل فىالعديد من مواقفه حتى أصبح من المستحيل دراسة الفلسفة الماركسية بدون تحديد معنى البراكسيس.

وإذا كان ماركس قد أردك مفهوم (العقائدية)، باعتباره لا ينطبق على أوهام الأفراد فقط إنما ينطبق أيضا على أوهام طبقات اجتماعية بكاملها، وهو ما يتضح فى اتجاه البشر إلى إقامة نظريات منظمة تطهر مصالحهم الطبقية بمظهر الرضا والقبول، وتخفى الحقائق الجوهرية للنضال الطبقى الاقتصادى وراء عبارات رنانة ذات معان مجردة تدعى الحياد، فإنه من ناحية أخرى - كما لاحظ مانهايم - لم يسر شوطا كافيا. فرغم أن ماركس قال إن التفكير كله إنما يقرر اجتماعيا، فقد ظل يرى بأنه قد يكون ثمة نوع من التفكير لا هو بالمتحيز ولا بالعقائدى - ذلك هو تفكيره هو نفسه، وهكذا وضع الحد الفاصل بصورة تحكمية، ففكرة العقائدية يمكن بدورها أن تنطبق

[1] Dupre, L. The Philosophical Foundations of Marxism. Pp. 226-227.

على جميع الآراء الاجتماعية دون استثناء. وما كان في يوم ما سلاحا فكريا لحزب ما يصبح طريقة للبحث العلمي في التاريخ الاجتماعي والفكري"[1].

(1) Mannheim, K. Ideology. And Utopia. P. 69.

٢-الفعل عند البرجماتيه

إذا كانت الماركسية كتيار فلسفي قد اشتقت من اسم صاحبها ومؤسسها كارل ماركس، فان البرجماتية. على العكس من ذلك. لم تشتق من اسم فيلسوف، وإنما اشتقت من كلمة يونانية قديمة وهي ((برجماتوس Pragmatos)) ومعناها الفعل او العمل، وهكذا أصبحت البرجماتية تعني الفلسفة العملية.

ولسنا هنا في مجال عرض الاصول العامة للفلسفة البرجماتية تفصيلا أو دراسة الجذور التاريخية لها بدءا من الفلسفة اليونانية ومرورا بالفلسفة الوسيطة وانتهاءا بالفلسفة الحديثة، وإنما حسبنا أن نتعرف على بعض الأبعاد بدلالة الفعل عند البرجماتيين.

وإذا كانت البرجماتية Pragmatism تدين بالفضل الأكبر إلى مؤسسها تشارلز بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) كما يدعي وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) فان بيرس نفسه سرعان ما تنصل من البرجماتية التي نسبها إليه. مفضلا أن يطلق على فلسفته اسم البرجماتوية Pragmaticism، لتوضيح الفارق بين اتجاهه الفلسفي وتفسير وليم جميس لهذا الاتجاه.

والحق أن تأثير بيرس في الفترة التي عاشها كان ضئيلا للغاية ولم يقدر لكتاباته أن تتخذ موقعها من الفلسفة الامريكية إلا من خلال اهتمام كلا من وليم جيمس وجون ديوى بالكشف عن جوانب الأصالة والجدة فيها. وبعد رحيله أصدرت جامعة هارفارد مخطوطاته وطبعتها في ستة أجزاء في الفترة من ١٩٣١ - ١٩٣٥ تحت عنوان Collected papers of C.S. Peirce، كما نشر موريس كوهين M cohen بمقدمة كتبها جون ديوى، مجموعة من كتابات بيرس تحت عنوان الصدفة والحب والمنطق Cqunce. Love. and Logic في عام ١٩٢٣.

وفي عام ١٩٤٠ أصدر بوشلر Buchler J بعض كتابات بيرس تحت عنوان فلسفة بيرس The philosophy of Peirce ويعد كتاب مور Edward Moore الذي صدر

فـي عـام ١٩٦١ عـن البرجماتيـة الأميركيـة American Pragmatism مـن أهـم الدراسات التي تناولت الأسس العامة لفلسفة بيرس بالدراسة والتحليل. كما قدم الفرد أير Aj. Ayer في عام ١٩٦٨ جراسة مستفيضة عن أصول البرجماتية The origens of prgmatism تضمنت كتابين: الأول عن بيرس والثاني عن وليم جيمس.. ويمكننا أن نضيف إلى هذه الدراسات دراسة جالي W B-Gallie عن بيرس والفلسفة البرجماتية Peirace and prognatism والتي صدرت في عام ١٩٥٢.

والحق أن الاهتمام بفلسفة بيرس يتخذ دلالته من خلال النزاع الذى دار في الفلسفة المعاصرة بين أنصار الوضعية المنطقية من ناحية، ومؤيدى الميتافيزيقا من ناحية أخرى، وهنا يمكن أن نلاحظ مشاركة بيرس للوضعية المنطقية في العديد من المواقف، ولعل ذلك قد نبع من نظرة بيرس إلى البرجماتية كنظرية منطقية لا تشكل مذهبا فلسفيا بقدر ما تشكل جزاءا من دراسة الرموز والعلامات. وإن أشارت البرجماتوية، وهو المصطلح الجديد الذى أطلقه عليها إلى تيار فلسفي يعتمد على المبدأ الأساسي للبرجماتية pragmatic Maxism، وهو المبدأ الذى صاغه موضحا دلالته ومعناه في حل المشكلات الفلسفية، وهو ما أوضحه بيرس عندما صرح أن ما تبقى للفلسفة لا يعدو أن يكون مجرد سلسلة من المشكلات يمكن بحثها عن طريق تطبيق مناهج الملاحظة التى تستخدمها العلوم الوضعية، ومن ثم تبدو البرجماتوية كفرع من النزعات الوضعية، وإن كانت تتميز عنها في أحتفاظها بالطابع الفلسفي الخالص، وفي تقبلها للجانب الأكبر من معتقداتنا الغريزية، وفي تأكيدها على صحة الواقعية المدرسية. وبدلا من السخرية من الميتافيزيقا، شأنها شأن التيارات الوضعية الأخرى، فإنها تحاول أن تستخلص منها ماهية cssence بكل ما في الكلمة من معنى، لتلقي الضوء على مجالات الفزياء والكوزمولوجيا، كما أنها تعمل على أن تجعل المضامين الأخلاقية أكثر واقعية.

ومن هنا كان اعتقاد بيرس بإمكانية أن تصبح البرجماتية بمثابة الفلسفة السائدة في القرن العشرين.

وعلى ذلك فإن تأكيد بيرس على أهمية المنهج العلمي في المعرفة لم يمنعه من تقدير الميتافزيقا، ولعل هذا يفسر لنا تنازل كارناب للبرجماتية واهتمامه بها لا كفلسفة وإنما كنظرية منطقية، وهو في إشارته إلى كل من لويس Lewis وبيرس، نجده يتناولهما باعتبارهما من علماءالمنطق[1]. ولعل الدوافع وراء إهتمام كارناب بالبرجماتية هو نفس الدافع وراء اهتمام ألفريد أير بها، فهو أيضا قد تناول بيرس باعتباره واحدا من علماء المنطق من خلال إهتمامه بتحليل كل عمليات الفكر وبحث الأسس اللازمة لتحديد حقيقته ومعناه بدلا من دراسة النظرية الصورية للتفكير الأستدلالي الصحيح. وإذا كان بقية أقطاب البرجماتية أمثال وليم جيمس وجون ديوى، وشيللر قد اتخذوا موقف العداء من المنطق في مظهره الصورى الخالص، فإن بيرس قد نظر إلى المنطق باعتباره مجرد فرع من فروع العلوم الرياضية، وكان واحدا من دعاة تطويره. وفي دراسته لأنسقة اللغة كان نصيرا وداعيا لتطوير نظرية الرموز، كما خصص جزءا كبيرا من عمله لدراسة المنطق الرمزى، وانتهى إلى كشوف هامة. واليه يرجع الفضل في تحديد منطق جديد للعلاقات، وتطوير تكرار الحدوث في الاحتمال Frequency theory of probability كما كانت له إنجازاته في مجال البحث العلمي، وسبق بوبر في نظريته عن المنهج العلمي[2].

وإذا كان أير قد أفاض في عرض إنجازات بيرس فيمجال المنطق. فإنه من ناحية أخرى لم يغفل الجانب الميتافيزيقي من تفكيره، فعلى حد قوله كانت له ميتافيزيقاه الخاصة، والتى اعتمدت على معرفة عميقة وشاملة بتاريخ الفلسفة، ومن

---

(1) C. Morris, pragmatism and Logical empiricism, In: Tho philosophy of Rudolf Carnap edited by P.A. Schilpp. Pp. 90-91

(2) Ayer, A.J. The Origins of pragmatism. Pp. 4-5.

هنا فإن أصالة عمله وتعدد أبعاده حال دون تصنيفه فى صنف محدد من الفلاسفة. وإن كان فى رأيه أقرب إلى النزعة التجريبية منه إلى أى نزعة أخرى.

وكان أكثر الفلاسفة الذين أثاروا إعجاب بيرس كل من أرسطو ودنزسكوتس وكانط وهيجل. فقد تأثر بالنزعة الواقعية عند أرسطو، كما تأثر بالواقعية المدرسية عند سكوتس. واتفق مع كانط فى تحديده للمعرفة بمجال التجربة الممكنة، وعلى الرغم من عدم اتفاقه مع هيجل فى منطقه الجدلى إلا أنه احترم نظرته فى طبيعة الظاهرة، كما شاركه فيما يمكن أن يطلق عليه تاريخية النظرة، وهى سمة عامة تتميز بها البرجماتية سواء عند بيرس أو جيمس أو ديوى، فالطابع الدينامى للبرجماتية كما يرى أير هو الذى يميزها عن غيرها من التيارات الفلسفية السكونية من أمثال فلسفات أفلاطون وديكارت[1].

وإذا كان بيرس قد تبنى ميتافيزيقا خاصة به، أطلق عليها اسم (الواقعية الميتافيزيقية Mytaphsical Realim) فإنها فى حقيقة الأمر أقرب إلى (الواقعية المدرسية Schoolastic Realism) عند دنز سكوتس Duns Scotus منها إلى أى مذهب آخر.

والحق أن الواقعية الميتافيزيقية أو الواقعية المدرسية عند بيرس ليست إلا تطويرا وإعادة بحث لمشكلة طبيعية الكليات، وهى المشكلة التى سبق للفلاسفة المدرسيين فى العصور الوسطى أن تناولوها. ويعلق رسل على اهتمام بيرس بتناول هذه المشكلة فيقول أعتقد أن بيرس كان محقا فى تناوله لمشكلة النزاع بين النزعتين الاسمية والواقعية باعتبارها من المشكلات التى لم يتحدد فيها رأى قط، وباعتبارها لازالت محتفظة بأهميتها الحالية كما كانت فى كل وقت[2].

---

(1) ibid. pp. 5-6.

(2) .In the foreward to James Feibleman, An Introduction to peirces philosophy p. xv

وحتى يمكن تفهم موقف بيرس من هذه المشكلة. يبدو من الضرورى التعرف على طبيعة هذه المشكلة، وما قدمته الفلسفة المدرسية من رأى بشأنها.

ويمكن صياغة مشكلة الكليات على النحو التالى، إلى أى حد يمكن الزعم بتطابق التصورات العقلية مع الأشياء التى تمثلها والموجودة خارج العقل؟ ذلك أننا إذا افترضنا أن تصورات العقل لا تتطابق مع أى شىء يوجد خارجيا، كان معنى ذلك أنها مجرد اختلاق للخيال الإنسانى وقد يبدو من الممكن افتراض وجود كيانات أفلاطونية، وعندئذ نكون أمام فلسفة واقعية، ولا تكمن واقعيتها فى القول بوجود كيانات أفلاطونية واقعية، رغم أن ذلك قد يبدو صحيحا، بل تكمن بالدرجة الأولى فى الاعتقاد بواقعية الكليات الموجودة فى العقل، أو بعبارة أخرى بتطابقها مع الأشياء الموجودة فى الواقع الخارجى كما يصرح بيرس.

وفى ضوء هذه المشكلة يمكن ملاحظة أربع إجابات خلال متعاقب مختلف العصور على النحو التالى:

<u>الإجابة الأولى</u>: ويمكن تسميتها بالواقعية المتطرفة extrema realism أو النزعة الافلاطونية platonism، وطبقا لهذا الرأى توجد تصورات كلية خارج العالم الفيزيائى، وتتطابق أفكار العقل معها، وهى تتكشف فى خلال الموضوعات الخارجية الواقعية، ومن ثم توجد تصورات من خلال وخارج العقل، وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذه التصورات العقلية تشكل تصورات واقعية موجودة وجودا خارجيا.

<u>الإجابة الثانية</u>: وهى تمثل رأى أصحاب النزعة الاسمية، ويذهب دعاتها إلى ضرورة تماثل الشىء مع فكرتنا عنه، فإذا كان الشىء جزئيا محددا، كان معنى ذلك أن الفكرة المطابقة له ينبغى أن تكون جزئية أيضا. وعلى هذا النحو لا توجد أفكار كلية، لأنه لا توجد أشياء كلية، وما نعتبره بمثابة تصورات أو أفكار كلية لا يشكل سوى مجرد أسماء أو ثرثرة حديث فحسب، وبناء على ذلك فالتصورات الكلية ليست

واقعية أو موجودة وجودا خارجيا، فليس لها وجود داخل أو خارج العقل، إنها مجرد أخيلة فحسب.

الإجابة الثالثة:وهي تتوسط الموقفين السابقين، ويمكن تسميتها بالنزعة التصورية Conceptualism، وطبقا لرأى أصحاب هذه النزعة يمكن القول أن العقل يمر بخبرات خاصة، لكنه عن طريق عملية المقارنة التى يجريها بين هذه التصورات، فإنه يصل إلى تصورات عامة ومثل هذه التصورات العقلية ما هى إلا تأليفات أو مركبات من الخبرات الخاصة ومن ثم توجد كيانات كلية خلال العقل، لكنها لاتوجد قط بدونه، كما أنها ليست واقعية[1].

الإجابة الرابعة: ويمكن أن نطلق عليها اسم الواقعية المعتدلة Moderate realism، وتتبدى هذه الرؤية على وجه الخصوص عند أرسطو وابن سينا وألبرت الكبير وتوما الإكوينى ودنز سكوتس. وطبقا لرأى الواقعية المعتدلة يمكن أن نتبين أن المعرفة كلها تنحل إلى تصورات، فإذا كانت مثل هذه التصورات تتطابق مع شيء موجود فى الواقع، أمكن اعتبارها واقعية، وبالتالى تصبح المعرفة الإنسانية لها أساس واقعى. أما إذا لم تكن تتطابق مع أى شيء فى الواقع، أصبح من المستحيل تأكيد واقعيتها، وبدت المعرفة الإنسانية مجرد اختلاق للخيال فحسب.

والحق أن الواقعية المعتدلة رفضت كافة الحلول التى افترضت لحل مشكلة الكليات، فقد رفضت رأى الواقعية المتطرفة. واتفقت مع أرسطو فى اعتراضه على النزعة الأفلاطونية، كما رفضت رأى النزعة الإسمية بما يمكن أن يؤدى إليه من استحالة قيام المعرفة العلمية. باعتبار أن العلم والمعرفة بشكل عام هو نتيجة للتصورات أو الصيغ العامة. وبالتالى فإن تبنى رأيها يعنى أن العلم لا علاقة له بالواقع وأنه ثمرة الخيال فحسب.

---

[1] Mocre, E. C. American pragmatism pp. 26-27.

انظر أيضا: Collected. Papers of e.s. peirce. Volume 1. Pp.3-6.

ولم يذهب أصحاب النزعة العقلية إلى القول بعدم وجود تصورات عامة لدى الإنسان كالأسماء، إلا أنهم أنكروا التطابق بين التصورات العقلية وبين أى شيء في الواقع الخارجي، ففي العقل الإنساني توجد تصورات عامة، وفي العالم الخارجي لا وجود إلا للأشياء الخاصة. وعلى هذا النحو تبدو التصورات العامة بمثابة أخيلة فحسب.

رفضت الواقعية المعتدلة كل المواقف السابقة، ورأت أن كل موضوع خارجي يمتلك طبيعة أساسيةأو ماهية، إلا أن هذه الماهية ليست خاصة بل هي محايدة، وهي لا يمكن أن توجد في مجال مستقل منفصل بذاته كلية، لكنها ليست في ذاتها كلية أو خاصة على أى نحو.

وبذلك يمكن أن يكتسب التصور الكلى في ضوء الواقعية المعتدلة بعدا واقعيا، أو يتطابق مع شيء يوجد بالفعل في العالم الخارجي[1].

وبعد أن انتهينا من تناول مشكلة الكليات على النحو السابق، لنا أن نتساءل ما هي علاقة بيرس بهذه المشكلة؟ وكيف أمكن أن تصبح مشكلة الكليات بعدا أساسيا في نزعته البرجماتية، أو بعبارة أخرى كيف أصبحت مشكلة الكليات عنصرا جوهريا في تناوله لمشكلة الفعل.

وبادىء ذى بدء، يمكن القول بأن مشكلة الكليات هي أساسا مشكلة في المعنى، ومن هنا تتبدى أهميتها ودلالتها بالنسبة للفلسفة المعاصرة، حيث أنه لما كان لدى الإنسان مجموعة من الأفكار المحددة، جاز القول بأن معناها إنما يتحدد في ضوء ما تشير إليه في العالم الخارجي من موضوعات أو أشياء فعلية. وإلا لبدت بعيدة كل البعد عن عالم المعنى، أى لبدت أشبه ما تكون بالأخيلة الملفقة، وعندما طرح بيرس تساؤلاته حول ما إذا كانت الأسماء الكلية كإنسان وحصان تطابق أشياء واقعية

---

(1) ibid. 27-28.

مستقلة عن تفكيرنا، فإنه فى حقيقة الأمر كان يواجه مشكلة المعنى. فالبرجماتية، كما صرح بيرس، هى منهج للتحقق من المعنى الواقعى لأى تصور أو مذهب أو قضية أو كلمة أو أية علاقة أخرى. ولما كان المعنى يمثل فكرة لزم البدء بمشكلة ما تعنيه الفكرة، وهنا يمكن اكتشاف وسيلتين لفحص الأفكار، فعندما نتناولها من الناحية المعرفية، فإننا فى هذه الحالة نتناول الأفكار من ناحية بنيتها الشكلية، هل هى أفكار بسيطة أم مركبة، ومتى تناولناها من ناحية أبعادها النفسية، فإننا فى هذه الحالة نتجه إلى مناقشة طبيعتها المادية، أو تحديد النظرة السيكولوجى للكيان المعرفى المتمثل فى الفكرة.

وفى ضوء هذا الموقف نجد بيرس يتجه إلى فحص الأفكار من الناحيتين المعرفية والنفسية.

فمن الناحية المعرفية نجده فى ضوء تأثره بمذهب الواقعية المدرسية يرى أن المعنى الحقيقى لكل فكرة يكمن فى الخبرات الخاصة فحسب.

ويمكن أن يتضح موقف بيرس على نحو أدق متى اتجهنا إلى التصورات الثلاثة الأساسية فى نظريته المعرفية، وهى التصور الأول Firstness والتصور الثانى Secondness والتصور الثالث thirdness.

والحق أن بيرس لا يستخدم هذه التصورات أو الأفكار بالمعنى الجوهرى بقدر ما يستخدمها على نحو تصنيفى، كما أن دلالتها المختلفة تتبدى فى المنطق والميتافيزيقا ونظرية المعرفة، وهو يصفها باعتبارها ثلاثة أنماط من الواقع أو ثلاث مقولات من الوجود أو ثلاث مجالات من الخبرة. وهى على هذا النحو الذى بدت عليه فى نظريته فى المعرفة تقترب بل تتماثل مع بعض التصورات للمدرسيين.

فالتصور الأول Firstness يشير إلى فكرة، وإن لم تكن فكرة متحققة تحققا فعليا، بل هى مجرد إمكانية التحقق الفعلى لفكرة أى أنها على حد قول بيرس مجرد امكانية a possibility فحسب. وهى من ناحية أخرى لاتماثل الصور الأفلاطونية،

كما أنها ليست فكرة موجودة فى عقل ما، ومن هنا ربما تبادر إلى الذهن انها والعدم سواء، ولكنها فى حقيقة الأمر وسط بين العدم والشىء الموجود. إلا أن الاختلاف الجوهرى بينها وبين العدم يكمن فى امكانية تحققها تحققا فعليا بخلاف العدم. انها أشبه بالوجود بالقوة عند أرسطو فى مقابل الوجود الفعلى. ومن ثم فهى يمكن أن تتخذ طريقها إلى العقل، لا كفكرة فعلية، وإنما كفكرة ممكنة.

ولا شك أن اهتمام بيرس هنا انما ينصب على اكتشاف عالم مقابل للأفكار أو المثل الافلاطونية أو ماهيات مدرسية غير متحققة، على الرغم من تجنبه افتراض عالم من الصور أو المثل الأولانية، ومن ثم فإن موقفه هنا يتشابه إلى حد كبير مع موقف دنز سكوتس. فالكليات عند سكوتس ليس لها وجود فى ذاتها مستقل عن الموجودات الفردية التى تتحقق فيها. وعلى هذا النحو فالأشياء قبل تحققها الفعلى لها ماهية أو وجود تصورى مثالى، لكنه ليس متحققا فعليا.

وفى مناقشة بيرس للموضوعات أو الأشياء الموجودة فعليا نجده يحلل الموضوع إلى كيفيات Qualities ومادة Matter، فالكيفيات تنتمى إلى التصور الأول، بمعنى أنها فى حالة إمكان فحسب، ولا تتجسد وتصبح فعلية إلا عندما تمر بخبرة العقل. ومتى اختبرت تولد عنها الإدراك perception . والحق أن بيرس يستخدم كلمة الإدراك على نحو مماثل للاستعمال المعاصر للإدراكات الحسية أو المعطيات الحسية، كما يتفق مع موقف الواقعية المعتدلة فى تبنى الموقف الأرسطى عن الإدراكات المباشرة. فالواقعية ترى أن نفس الأشياء أو الموضوعات الحاضرة فى العقل بفعل الخبرة موجودة وجودا فعليا. فالشىء كما يدرك، أو أن الإدراك يتطابق تماما مع الشىء، وفى ضوء هذا الموقف نجد بيرس يطابق بين المدرك Percept وبين الواقع Reality، فالمدرك الحسى يمثل التحقق الفعلى للإمكانية الكامنة فى الشىء أو الموضوع. وهكذا نجد أن المدرك الحسى عند بيرس يتحدد فى ذاته

بدون علاقته بأى شيء، فعلى سبيل المثال. فإن فكرة الاحمرار، فى ضوء المصطلح البرجماتى تعد فكرة من النوع الأول.

إذا انتقلنا إلى النوع الثانى من التصورات Secondness، وجدنا بيرس يحددها باعتبارها أفكار للعمل أوالفعل Ideas of acting، وهو يقسمها إلى قسمين. ما يعمل أو ما ينبغى عملة أو الأعمال التى يتصور عملها من ناحية، وما خضع للعمل أو العمل الفعلى من ناحية أخرى.

وحيث أن أفكار العمل تتضمن تصميما إداريا محددا، فإن بيرس يطابق بينها وبين فكرة الإدارة Idea Volition(1)

ونأتى إلى التصور الثالث thirdness، فنجد بيرس يحدده باعتباره يمثل تصورا كليا General concept أو معنى Meaning.

والحق أن الواقعية الميتافيزيقية عند بيرس تتمثل فى اعتقاده بواقعية المعانى، أو بعبارة أخرى اعتقاده بتطابق المعنى مع الواقع. ومن ناحية أخرى يطابق بيرس بين التصور الكلى وبين الرموز Signs.

والتصور الكلى أو المعنى أو الرمز عند بيرس لا يمكن رده إلى مجرد اتحاد بين النوعين السابقين من التصورات ونقصد بها الأول والثانى، بل إنه أكثر مما يحتويه أو يتضمنه من عناصر. فهو بالدرجة الأولى يشير إلى العلاقة بين العناصر التى يتضمنها، أو بعبارة أخرى يشير إلى مجموعة العلاقات القائمة بين تصورات وأفكار النوع الأول Firstness وتصورات أو أفكار النوع الثانى Secondness.

هذه النوعيات الثلاث من التصورات لها سمات أساسية عند بيرس يمكن

(1) ibid. pp. 29-30.

تحديدها فى سمتين أو خاصيتين هما:

١. إنها لا يمكن أن ترد إلى بعضها البعض.

١. إن كل الأفكار المركبة يمكنها أن ترد إلى تأليفات بين هذه النوعيات الثلاث.

ويرى بيرس أن هذه النوعيات الثلاث من الأفكار أو التصورات غير قابلة للحل أو الرد إلى عناصر بسيطة Indecomposable Concepls ومن هنا يقارن بينها وبين العناصر الذرية فى الكيمياء، باعتبار أنه لا يمكن أن يرد إلى بعضها البعض، كما أن كل مركب كيميائى يتركيب منها[1].

فإذا كان المركب الكيميائى Chemical Compound يتحدد فى ضوء العناصر الذرية التى يتضمنها، إلا أنه يتحدد فى ضوء بين هذه العناصر. وكذلك الحال بالنسبة للفكرة المركبة، فهى تتحدد فى ضوء تصورات غير قابلة للحل إلى عناصر أبسط منها، وإن كانت ترتبط مجموعة من العلاقات تقوم بينها. وعلى هذا النحو فإنها تتسم ببنية معمارية.

ويقدم بيرس منهجه البرجماتى لاكتشاف التصورات الأساسية التى لا تنحل إلى أية فكرة مركبة، وهو يرى أن تحليل هذه التصورات يمثل لب أو جوهر البرجماتية. ولا يكتفى بذلك، بل أنه يبرهن على هذه التصورات فى مجال المنطق.

والحق أن البرجماتية عند بيرس تختص بالدرجة الأولى بشرح وتوضح النوع الثالث thirdness من التصورات، أو بعبارة أخرى توضيح التصورات العقلية Intellectual concepts ، وهى التى يمكن تحليلها إلى تصورات المدركات الحسية من ناحية، وتصورات الإدراة من ناحية أخرى، مع تحديد العلاقات الخاصة بينهما.

---

(1) ibid p.39.

وإذا كانت التصورات العقلية أو الكلية تشكل جوهر ولب البرجماتية عند بيرس كما يتضح في قوله أن التصورات العقلية هي تلك التي ينبغي أن تدور حولها استدلالاتنا، فإننا نجده يقدم الرياضيات كنموذج للاستدلالات التي تلزم نتائجها عن مقدماتها لزوما ضروريا ومنطقيا. فنحن متى أجرينا عمليات محددة انتهينا إلى نتائج ضرورية، واستدلالات العلماء عند بيرس هي من نفس النظام الذى يتبع في العلوم الرياضية، وإن كانت أقل تأكيدا بالنظر إلى العوامل الفيزيائية التي تدخل التجارب العلمية.

وهكذا يرى بيرس أن الاستدلال الصحيح هو الذى يدور حول فكرة مؤداها أنه إذا ما بذلنا جهدا إراديا محددا، فإننا سوف ننتهي بالضرورة إلى إدراكات حسية محددة. أو بعبارة أخرى إن عملا محددا يمكن أن يؤدى إلى خبرة محددة، مثل هذا الاعتبار الذى ينبغي أن ندخله في استدلالاتنا يسميه بيرس ((بالاعتبار العملي Fractical Consideration)).

وهكذا ينحل التصور العقلي إلى فكرة تتضمن علاقة بين نوعين من التصورات أو الأفكار، ويترجم بيرس التصور العقلي إلى لغة المنطق فيقول إنه يتضمن ثلاثة حدود الحد الأول هو المقدم antecedont الحد الثاني هو التالي consequent والحد الثالث هو الاستنتاج consequence فالاستدلال المنطقي لا يكمن في المقدم ولا يكمن في التالي وإنما يكمن في العلاقة بينهما، أو في تبعية التالي للمقدم[1]. والاعتبار العملي يشبه الاستدلال المنطقي من هذه الزاوية، فهو يتكون من عنصرين، الفعل من ناحية وعنصر خبرة الإدراك الحسي من ناحية أخرى، لكن الاعتبار العملي نفسه لا يكمن في أي منهما، وإنما يكمن في العلاقة بينهما. فالقضية القائلة بوجود مكتبة في هذه الحجرة، تنتمي إلى الاعتبارات العملية، حيث أنني إذا ذهبت إلى هذه الحجرة فإنني سوف أرى المكتبة لكن الاعتبار العملي لا

(1) ibid. pp. 42-43.

يشير إلى المقدم (ذهابى إلى الحجرة)، كما لا يشير إلى النتيجة (رؤيتى للمكتبـة) وإنما يشير إلى تبعية التالى للمقدم. بمعنى أننى إذا ذهبـ الى الحجرة فسوف أرى المكتبة.

وعلى هذا النحو يمكن القول بأن الاعتبار العملى يشير إلى فكرة فـى صـورة كلية، وفى ضوء تفسير الاعتبار العملى على هذا النحو يمكن أن نتبين ما الـذى يعنيه بيرس بقوله إن التصورات العقلية هى تلك التى ينبغى أن تدور حولها استدلالاتنا، فنحن إذا ما عرفنا أو أدركناأن تصورا محـددا يطبق على موضـوع محدد، أمكـن لنا أن نستدل عليه من خلال عدد معين من الوسائل، فنحن يمكننـا أن نستدل عليه إذا ما قمنا أو مارسنا عملا محددا وليكـن (أ) يحقق لنا خبرة محـددة ولتكـن (ب). وإذا قمنا بعمل آخر وليكن (ج) أمكـن لنـا اكتساب خـبرة أخرى ولتكـن (د) . وهكـذا يمكن اكتساب مجموعة من الخبرات تتعلق بـالموضوع مـن خـلال القيام بمجموعـة من الأعمال الإدارية.

أما إذا فسرنا المعنى، بطريقة تقليديـة تكتفـى بسـرد مجموعـة مـن صفـات الشيء، فلن يمكننا أن نجد أساسا لاستدلالاتنا. فإذا قلنا أن موضوعا مـا كـالذهب هـو عبارة عـن جملـة الصفات الآتيـة مـن اصفرار إلى قابلية للتشكيل إلى ثقل فإننـا لـن يمكننا أن نسـتدل مـن هـذه الصفـات شيئا، لكننـا يمكننـا أن نستدل منها على نتـائج بشكل صريح أو ضمنى، متى أمكن لنا ترجمتها إلى اعتبارات عمليـة أو قضايـا شـرطية، كأن أقول مثلا إذا نظرت إلى الموضوع فإننى أرى اصفرار ، وإذا رفعته فـاننى أدرك ثقله وإذا شكلته فإننى أتبين قابليته للتشكيل، وعلى هذا النحو فالاستدلال المنطقـى عند بيرس لا يحدث فى عالم من المقال a universe of discourse يتكون من حـدود منفصلة، بـل ينبغى تحديـد العلاقات بين هـذه الحـدود قبـل إجـراء أى اسـتدلال، وبذلك فإن بيرس عندما يصرح بأن التصور العقلى يمثل فكـرة ينبغـى أن تـدور حولهـا

وحولها ينبغى أن تدور هذه الاستدلالات وعندما يصف بيرس هذه الاعتبارات بالطابع العملى، فإنه يعنى بذلك أنها تؤثر على الفعل والممارسة. فلنمترض أننى أعتقد فى إمكانية تطبيق فكرة ما على موضوع، ولنفترض أننى أعتقد أن من بين الاعتبارات الصحيحة هى أننى متى سلكت بطريقة محددة ولتكن (أ) فإننى سأصل إلى خبرة ما ولتكن (ب) ولنفترض أننى أريد أن أصل إلى الخبرة(ب) فإن معنى ذلك أن معرفتى بجملة الاعتبارات بالإضافة إلى رغبتى فى الحصول على الخبرة (ب) تؤثر على ممارستى وفعلى على نحو يدفعنى إلى العمل بالطريقة (أ). وفى ضوء هذا الصدد يمكن التمييز بين مظهرين من مظاهر الفكرة أو التصور، المظهر المعرفى The cognitive aspect من ناحية، والمظهر الغرضى The Purposive aspect من ناحية أخرى، فالمظهر المعرفى يقصد به تحديد ما يمكن تصوره من اعتبارات تتعلق بالخبرة الإنسانية، أما المظهر الغرضى فإنه يتضمن المظهر المعرفى ويزيد عليه بتحديد الغرض أو الهدف المحدد الذى أبغى تحقيقه من بين هذه الاعتبارات التى يمكن تصورها. بمعنى أننى إذا أردت تحقيق خبرة محددة متضمنة فى التالى المعرفى The Cognitive Consequent فإننى أقومُ بالفعل المتضمن فى المقدم المعرفى The Cognitive antecedent ويسمى بيرس المظهر الغرضى (بالغرض العقلى للتصور) .Intellectual Purpose.

والحق أن عنصر الغرض أو الغرض العقلى، يشكل محورا أساسيا فى مفهوم بيرس للبرجماتية، بل ونتيجة للأهمية التى يلحقها للعلاقة بين المعنى والغرض أطلق على فلسفته اسم البرجماتية وإن كان استلهم هذه التسمية من كتاب أسس ميتافيزيقا الأخلاق لكانط(1).

يمكننا الآن أن نتبين اختلاف موقف بيرس فى تعريف الحد أو الاسم عن المذهب الكلاسيكى الذى يرتد بجذوره إلى أرسطو، والذى يدعى أن التعريف

يمكنا الآن أن نتبين اختلاف موقف بيرس فى تعريف الحد أو الاسم عن المذهب الكلاسيكى الذى يرتد بجذوره إلى أرسطو، والذى يدعى أن التعريف ينبغى أن يشتمل على الطبيعة الأساسية للشىء او الموضوع، فالانسان يعرف باعتباره حيوان عاقلا. ولو افترضنا أن هناك من يجهل الماهية الأساسية للإنسان، فلا شك ان مثل هذا التعريف لن يساعده قيلا أو كثيرا فى التعرف على الإنسان، ومن هنا قد يتساءل ما الذى يعنيه الحيوان العاقل، فإذا ما أخبرناه أنه نوع من الموجودات الحساسة، فقد يتساءل بدوره عن معناها فنجيب عليه بقولنا إنها نوع من الأجسام الحية، فإذا احتاج إلى تعريف أوضح أجبناه أنها نوع من الجواهر الجسدية، فإذا لم يدرك معناه لم يعد فى مقدورنا أن نجد إجابة أخرى.

وفى تناول بيرس لهذا المذهب رأى أنه يحدد اللفظ فى حدود مجمولاته الكلية التى تتسم بالتجريد والعمومية أكثر من اللفظ المعرف، ومن هنا فإننا قد ننتهى فى شرحنا للفكرة أو التصور إلى ألفاظ هى من قبيل الوجود الخالص. ولما كان لكل نسق لغوى لا معرفاته الأولية، فقد يبدو من غير الملائم أن نجعل هذه اللامعرفات تتضمن أفكارا مجردة مثل الوجود الخالص.

ومن هذا المنطلق أدرك بيرس أن نظرية التعريف ينبغى أن تعتمد فى تكوين لا معرفاتها على ألفاظ أكثر عينية وأكثر واقعية باعتبارها تشكل جزءا من الخبرة الإنسانية بدلا من ألفاظ تنتمى إلى عالم المجردات. ومن هنا كان اتجاهه إلى المبدأ البرجماتى كبديل للمنهج الأرسطى التقليدى فى التعريف، وكبديل لطرق أخرى فى التعريف ليست بمنأى عن الغموض. وعلى سبيل المثال، فقد يعتقد البعض أن معنى اللفظ الكلى يكمن فى صورة مرئية محددة، ومن ثم فإن معنى الشجرة فى العقل الإنسانى يتوحد مع بعض الصور المرئية، ومثل هذا التعريف يغفل امكانية تطبيق لفظ الشجرة على موضوعات تعطى صورا مرئية مختلفة، كالنخلة وشجرة الصنوبر أو الأناناس.

وقد يعتقد البعض أن معنى الشجرة يستدعى إلى الذهن لفظ الشجرة. لكن قد يرد البعض على ذلك من منطلق اختلاف دلالات الألفاظ الدالة على الشجرة بين اللغات المختلفة[1].

وهكذا تتبدى أوجه القصور بالنسبة للتعريفات السابقة، وتتبدى بالتالى قيمة المنهج البرجماتى فى التعريف. فإذا ما حددنا بعض مسلماته الأساسية، وجدنا أنه يبدأ برفض وجود أى شيء فى المعنى لا يتضمنه الموضوع أو الشيء المرتبط به، فعلى سبيل المثال، إذا لم تكن الشجرة صالحة للأكل، فإن مثل هذه الصفة لا يمكن أن تكون جزءا من التعريف. فلا يجب أن تكون هناك صفة فى التعريف لا يشملها الموضوع، حيث أن التعريف يتحدد بناء على الموضوع من ناحية، وبناء على الفرد الذى يشكل التعريف من ناحية أخرى. بمعنى أنه إذا كانت الشجرة تمتلك مجموعة من الخصائص والصفات لا يدركها أى فرد عنها، فإن مثل هذه الصفات لا يمكن أن تكون جزءا مما يعنيه أى فرد بكلمة الشجرة، حيث أن المعنى الإنسانى لا ينبغى أن يتجاوز نطاق الخبرة الإنسانيةالممكنة. والحق أن البرجماتية ترى أن الرموز نتيجة ارتباطها بالتقاليد الإنسانية، فإنها لا يمكن أن تتجاوز ما يمكن تصوره من خبرات إنسانية، ولعل هذا البعد من البرجماتية هو الذى أكد عليه وليم جيمس بصورة واضحة.

وعلى هذا النحو يمكن أن يتحدد التعريف البرجماتى من جانبين، فهو يتحدد بالموضوع من ناحية، كما يتحدد بالفرد الذى يختبر الموضوع من ناحية أخرى. ولما كانت المعانى يمكن أن تتغير فى ضوء خبرات متنوعة تضيف خصائص جديدة إلى الموضوع، فإن معنى اللفظ بدوره يمكن أن يتغير خلال مراحل التاريخ. ويشهد على ذلك تاريخ الألفاظ العلمية ومنها الزمن والمكان والذرة.[2] وبذلك يتسم

---

(1) ibid. pp. 48-49.
(2) ibid. pp. 49.

التعريف البرجماتي بالقدرة على مواجهة التغيرات التي تطرأ على مفاهيمنا وتصوراتنا، فهو لا يجمدها في لحظة معينة. بل يسمح بإدخال كل جديد يظهر مع كل اكتشاف. ولعل هذا الجانب من أبرز الجوانب الإيجابية في نظرية المعنى عند بيرس.

ومن ناحية أخرى، فإن الاعتبارات العلمية، وهي تلك التي تترجم إليها القضايا، وتدخل في تحديدنا لمعاني الأشياء، هي بالدرجة الأولى اعتبارات كلية عامة، بمعنى أنها تشير إلى كل الحالات التي يمكن تصورها بالنسبة للفعل بطريقة ما، ومعنى ذلك أن الاعتبار العملي ينقسم إلى ثلاثة أجزاء: المقدم، أو فكرة الفعل أو العمل، وهي تمثل الفكرة الثانية Secondness، وبالتالي، أو فكرة الإدراك الحسي، وهي تمثل الفكرة الأولى Firstness، والاعتبار العملي الملائم، أو فكرة العلاقة بين المقدم والتالي، ومن ثم يتكون المعنى عند بيرس من جملة الاعتبارات العملية فهو لا يتكون من جملة الأفعال، كما لا يتكون من جملة الإدراكات الحسية، وإنما يتكون من جملة القضايا الشرطية التي تتخذ صورة واحدة، إذا علمت أو سلكت بطريقة ما ولتكن أ. فإنني أحقق خبرة محددة ولتكن ب.

وبذلك يمكن أن نتبين أن الاعتبارات العملية عند بيرس هي في المحل الأول تشكل قضايا عامة. بمعنى أنها تشير إلى كل ما يمكن تصوره من طرق أو وسائل للفعل على نحو معين بغية تحقيق مدركات حسية معينة، فهي على هذا النحو لا تشير إلى ضرورة حدوث الفعل حدوثا فعليا، إذ أن معنى الفكرة لا يمكن أن يتحدد كلية في ضوء الأفعال الفعلية المرتبطة بهذه الاعتبارات. ولا شك أن تأكيد بيرس على الخبرات الممكنة أو الخبرات التي يمكن تصورها بدلا من الخبرات الفعلية هو

الذى جعل من نظريته فى المعنى نظرية كلية وعامة، بدلا من اقتصارها على عدد محدود من الامثلة التى تشير الى ما تحقق بالفعل من الخبرات[1].

ومن ناحية أخرى إذا كان بيرس قد فرق بين استعمال الكلمةومعناها، باعتبار أن استعمال الكلمة يشير إلى السياق الملائم لاستخدامها، والارتباطات اللغوية التى تدخل فيها. بينما يشير معناها إلى جملة الوقائع التى تطبق عليها، فإن مثل هذه التفرقة - كما لاحظ ألفرد آير - لا تشكل تفرقة حقيقية ترتبط بها تفرقة واقعية تمس عالم الواقع ذاته، بل كل ما فى الأمر أنهما مجرد صورتين من صور التعبير اللغوى لواقع واحد[2].

وبعد أن تعرفنا على بعض ملامح نظرية المعرفة عند بيرس ودور الفعل فى تحديد هذه النظرية، كان لنا أن نتساءل عن ماهية النظير النفسى Psychological Analogue للفكرة عند بيرس. وهنا نجده يطابق من الناحية النفسية بين الفكرة Idea وبين العادة Habit. ولا شك أن تفسيره للفكرة كعادة إنما يعود إلى أوجه الشبه العديدة بين الأفكار والعادات على النحو التالى:

١. إن كلا من العادات والأفكار يتسم بالعمومية، فلا يوجد عدد محدد من تطبيقات الفكرة يمكن أن يستوعب المعنى، وكذلك الحال بالنسبة للعادات، إذ لا يوجد عدد محدد من الأفعال يمكن أن يحتوى نمط مألوف من السلوك.

٢. إن كلا من العادات والأفكار يمكن التعبير عنه فى ضوء الخبرة والسلوك الإنسانى.

٣. إن ماهية العادات والأفكار واحدة، فهى تكمن فى العلاقة فكما أن الفكرة لا تتضمن فى المقدم وحده أو التالى وحده، وإنما فى العلاقة

---

(1) ibid. pp. 51-52.
(2) Ayer, A. J. The Orgins of Pragmatism. Pp. 39-41.

بينهما، فكذلك الحال بالنسبة للعادة، فهى لا تكمن فى المثير وحده. أو فى الاستجابة وحدها، وإنما تكمن فى العلاقة بينهما.

٤. وأخيرا فإن كلا من العادات والأفكار على صلة وثيقة بالاغراض الإنسانية، فعندما نستهدف تحقيق أغراض أو أهداف محددة ... لدينا مجموعة من الوسائل المألوفة لتحقيقها. وعندما نتساءل عن معنى لفظ معين، فإننا نقصد تحديد مسلكنا المعتاد تجاه الموضوع الذى يطبق عليه هذا اللفظ[1].

وإذا كان بيرس قد أكد على الاعتبارات العلمية فى تحديد المعنى موضحا بذلك دلالة الفعل، فإنه يلاحظ أن الفعل عنده اكتسب صبغة جمعية من خلال تأكيده على ما يتطلبه البحث العلمى والفلسفى على السواء من مشاركة بين الباحثين أو الملاحظين فى ملاحظة الظواهر. فليس البحث العلمى عملا فرديا يزاوله كل فرد بمعزل عن الآخر - والحقيقة عند بيرس تعنى الرأى الذى يتفق حوله الباحثون، كما أن الموضوع الذى يتكشف خلال هذا الرأى يمثل الواقع بعينه.

وهكذا يتضمن منطق البحث العلمى ومنهجه عند بيرس إشارة واضحة إلى اهمية المبدأ الاجتماعى، فلا يمكن للإنسان بمفرده أن يصل إلى معرفة يقينية، وليست معرفته فى نهاية الأمر إلا مجرد معرفة احتمالية فى ضوء خبرات غيره من الباحثين، وهنا تتبدى نظرية بيرس فى تكرار الحدوث الاحتمالية التى تفترض بدورها مجموعة اجتماعية يمكن من خلالها أن تتحدد دلالة المعرفة الفردية[2].

وإذا كانت البرجماتية عند بيرس قد تحددت على أساس كونها مجرد منهج لتوضيح المعنى، فإنها سرعان ما تحولت إلى نظرية فى الحقيقة حيث كانت الخطوة الأولى دعوة البرجماتية إلى العمل وإلى النتائج العملية كوسيلة لتحديد المعنى.

---

(1) Moore. E. C. American Pragmatism pp. 52-53.
(2) ibid. pp. 65-66.

وبالتالى معارضة النظريات الحدسية السابقة عقلية كانت أو تجريبية. وكانت الخطوة الثانية فى النظر إلى الفعل باعتباره متضمنا للاعتقاد.

ومن هذا المنطلق اتجه وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) إلى تناول البرجماتية باعتبارها نظرية فى الحقيقة وليست مجرد منهج لتحديد المعنى. وهو إذا كان قد انطلق من مقال بيرس (كيف نوضح أفكارنا)، فإنه سرعان ما أعاد صياغة البرجماتية لتصبح مشكلة الحقيقة بما تعنيه بمثابة المشكلة الرئيسة عنده، ومن هنا بدت الحقيقة عند وليم جيمس كامنة فيما تفضى إليه من سلوك، ولكنه فى تحديده لطبيعة الاستجابة التى تحدثها أكد على الطابع الخاص المتفرد لها. وهكذا وقع ما يشبه الصدام بينه وبين بيرس، فبينما أكد بيرس على الطابع العام للمعنى أو الغرض العقلى، والذى يتجسد فى مجموعة العادات التى تتجاوز كل استجابة خاصة فقد اتجه وليم جيمس إلى الاستجابة الخاصة[1] .

من هذا المنطلق رأى وليم جيمس صلاحية المبدأ البرجماتى للتطبيق على المنازعات الفلسفية، وربط بين الفلسفات المختلفة وبين حاجات الناس وطباعهم، فالناس يقبلون الفلسفات أو يرفضونها فى ضوء مدى اتفاقها أو تعارضها مع مصالحهم، وليس فى ضوء اتفاقها مع الحقيقة الموضوعية. فإذا ما انتقلنا إلى بيرس لاحظنا أنه مع عدم اهتمامه بمثل هذه المنازعات الفلسفية وعلاقتها بالمصالح الإنسانية، فإنه قد وضع نصب عينيه تقدم نظرية عامة فى المعنى تتبدى فيها نزعته العملية أو موقفه من العلاقة بين المعنى ونماذج السلوك، بالإضافة إلى واقعيته المدرسية التى أكدت واقعية الكليات. وهكذا أمكن القول أن برجماتية وليم جميس لم توسع المبدأ البرجماتى عند بيرس بقدر ما عملت على تحديد نطاقه بأن جعلته ينصرف إلى تناول المنازعات والقضايا الفلسفية، بدلا من التعبير عن مشكلة المعنى علميا كان أو فلسفيا.

والحق أن اهتمام وليم جيمس بالمبدأ البرجماتي قد ارتبط بالدرجة الأولى بمحاولته اكتشاف طريقة لحسم النزاع حول قضايا الفلسفة وتحديد المعتقدات الدينية والفلسفية الملائمة للفعل والقادرة على تغيير حياتنا إلى الأفضل[1].

والعالم كما يتصوره وليم جيمس هو عالم متعدد ذو معالم كثيرة ومختلفة مما يصعب إدراكها بنظرة واحدة، وهو عالم لم يتم اكتماله بعد. ومن هنا تتبدى أهميتنا في تغييره وتتبدى معها حريتنا وقدرتنا على الفعل[2].

ولا غرو بعد ذلك أن وجدنا ثالث فلاسفة البرجماتية ونعني به جون ديوى (١٨٥٩ - ١٩٥٢) يؤكد لنا العلاقة الجدلية بين الفلسفة والحضارة، ويحدد لنا بالتالي المهمة التي ينبغي للفلسفة القيام بها. ألا وهي مهمة تغيير العالم.

ولم يكتف ديوى بما حققه أسلافه بيرس من ناحية ووليم جيمس من ناحية أخرى، بل قدم أفقا جديدا للبرجماتية. فقد اتجه إلى تطبيق منهج البحث العلمي على مشكلة القيم. فاصبحت القيم عنده بمثابة فروض علمية يمكن إخضاعها للتجربة العملية. كما قبل نظرية التطور عند دارون، ومن خلالها تفهم الحياة والفكر بالطريقة البيولوجية. فالكائن الحي يحيا في بيئة ويتفاعل معها، فهي تؤثر عليه وتتحداه وهو يقاومها، وعلى هذا النحو لا ينشأ الفكر الا في مواقف محددة تتضمن مشكلات تواجه الكائن الحي. ومن هنا يصبح الفكر مجرد وسيلة أو أداة تعالج موقفا محددا. وبالتالي يصبح معيار صدق الفكرة هو التطبيق أو العمل.

والموقف عند ديوى ليس شيئا منفردا، ولا حادثة مفردة. كما أنه لا يشكل مجموعة الأشياء والحوادث، اذ يستحيل علينا تكوين أية خبرة أو أحكام عن أشياء واحداث منفصلة. بل انما نفعل ذلك عندما تدخل الاشياء والاحداث في كل

---

(1) Smith, J. E. Purpose and Thought. The Meaning pragmatism. P 35.
(1) Perry. B. B. william james. P 127
(2) ibid. pp. 35-36

سياقي. وهذا الكل السياقي يحدد معنى الموقف [1] .ولا تبدأ عملية البحث الا بمواجهة مواقف محددة باعثة على الشك، فتدفع بدورها إلى مواقف أخرى باعثة على اليقين. والبحث على هذا النحو يمثل عملية متصلة، فكل مرحلة لا تمثل الحقيقة النهائية، بل إنها تمثل مجرد حلقة فى طريق طويل شاق يتبدى فى نهايته حل لمشكلة معينة، لكن هذا الحل الأخير سرعان ما يصبح بداية جديدة لبحث آخر، وهكذا تستمر عملية البحث.

وهكذا تتبدى قيمة منطق ديوى فى الحياة العملية مما دفع أحد النقاد إلى وصف منطق ديوى بقوله بأنه منطق للفائدة والاستعمال[2].

وهكذا أكدت البرجماتية سواء عند بيرس أو وليم جيمس أو جون ديوى على قيمة الفعل، وإن اختلفت أبعاد وزوايا الفعل عند كل واحد مهم، ولنا أن نتساءل الآن، هل يتوحد مفهوم الفعل عند البرجماتية مع مفهوم البراكسيس عند الماركسية.

وبادىء ذى بدء يمكن ملاحظة أنه مع انتشار الحركة الاشتراكية فى أوربا، كان من الطبيعى أن ينجذب بعض المثقفين فى أوربا بل وفى أمريكا إلى الماركسية، فاتجه بعضهم إلى الاستفادة منها فى مجال الدراسات الاقتصادية والاجتماعية ومجالات الإصلاح الاجتماعى، وبدت لديهم قيمتها النقدية فى تقييم الرأسمالية، كما استخدم بعضهم المنهج الماركسى التاريخى.

وفى عام ١٩٠٦ كتب فيلبن Velben يشيد بالنظرية الماركسية باعتبارها أكثر النظريات الاقتصادية اتفاقا مع المنطق، كما كتب ألبيون سمل A. Small مؤسس أول قسم للعلوم الاجتماعية فى الجامعة الأمريكية دراسة فى المجلة الأمريكية لعلم

---

[1] جون ديوى: المنطق، نظرية البحث – ترجمة د. زكى نجيب محمود ص ١٤٨.

[2] د. أحمد فؤاد الأهوانى : جون ديوى – ص١١٣.

الاجتماع فى شهر مايو ١٩١٢ يناظر فيها بين الدور الذى قام به ماركس فى العلوم الاجتماعية والدور الذى قام به جاليليو فى العلوم الفيريانية"[1].

والحق أن الاهتمام بالنظرية الماركسية فى الأوساط الامريكية لم ينصب على مواقفها الفلسفية ومنطقها الجدلى بقدر ما انصب على تحليلاتها الاقتصادية والاجتماعية. ولم تجد الماركسية صدى فى الشارع السياسى، فلم تكن الطبقة العاملة تشكل طبقة مستقلة سياسيا وثقافيا فى علاقتها بغيرها من الطبقات.

وإذا كان وليم جيمس قد أظهر عطفه على الاشتراكية إلا أنه أظهر مقته على ما فيها من تقليل لقيمة الفرد والشخص العبقرى، ولم تكن فلسفته فى نهايةالأمر إلا وسيلة لخدمة الأفراد كأفراد.

وعلى الرغم من الأبعاد الاجتماعية فى فلسفة ديوى إلا أنه لم يتعاطف أيضا مع الماركسية، وهو وإن اتجه إلى تفسير الخصائص المميزة لمنطق أرسطو فى ضوء مجتمع السادة والعبيد عند اليونان، لكنه من ناحية أخرى تجنب استخدام المنهج المادى للتحليل فى تطوير نظريته المنطقية.

ورغم ذلك فقد حاول بعض أصحاب الميول الاشتراكية تناول العديد من نظرياته فى التربية والفلسفة وعلم النفس من منطلق ماركسى، بل لقد حاولوا البرهنة على تغلغل النزعة البرجماتية ذاتها فى كتابات ماركس وأنجلز[2]، ومثل هذه المحاولة دفعت بدورها البعض إلى تأكيد توافق الماركسية مع البرجماتية، وإن لم يكن هناك تطابقا تاما بينهما. وفى هذا الصدد لاحظ كلا من كورليس لامونت Corliss Lamont وسيدنى هوك Sidney Hook العلاقة الوطيدة بينهما.

كما كتب لويس فوير Lewis Feuer موضحا أوجه الشبه العديدة بين ماركس وبين عدد كبير من المفكرين فى أمريكا ومن بينهم جون ديوى، ومنها على سبيل

---

[1] Novack, C. Pragmatism Versus Marxism. Pp. 259-270
[2] ibid. p 271.

المثال الإيمان بالعلم كطريق للتحرر الإنسانى والاعتقاد بأولوية العامل الاقتصادى فى التاريخ، والاتجاه ناحية الإنسان العادى وخبرته اليومية.

ومع كل هذه المحاولات، إلا أن أصحابها لم تكن لهم علاقة بأحزاب ثورية. وكانت أهدافهم الوحيدة ممثلة فى إيجاد وسيلة للمصالحة بين الطبقات الاجتماعية. ومن هنا كانت النزعة الإنسانية عند لامونت، والاشتراكية الديموقراطية عند سيدنى هوك.

والحق أن جون ديوى نفسه كان أكثر وضوحا فى موقفه تجاه الماركسية، فهى قد بدت لديه كما بدت عند وليم جيمس، فى موقف العداء تجاه الفردية. ويصف رسل موقفه فيقول عنه (لم يكن ماركسيا قط).وقد سمعته مرة يقول إنه إذا حرر نفسه بصعوبة من اللاهوت المتزمت فلن يحاول تكبيل نفسه بقيود أخرى. فالماركسية عند ديوى بدت مرادفة لكل نزعة إطلاقية أو قطعية، أو بعبارة أخرى بدت مرادفة للاهوت.

ولا شك أن البرجماتية عندما اتجهت إلى التعبير عن الطبقات المتوسطة فى ضوء نظرة إصلاحية وليست ثورية، فإنها تكون بذلك قد اتخذت موقفا معارضا للماركسية يدحض كل محاولة للتقريب بينهما[1].

ومن خلال العلاقة بين النزعتين الإصلاحية البرجماتية والثورية الماركسية. يمكن تحديد دلالة الفعل عند كل منهما، فقد أخضعت البرجماتية - كما يرى أصحاب الفكر الماركسى - مفهوم الحقيقة إلى المصالح الفردية، أما بالنسبة للماركسية فإنها عندما تناولت فكرة المنفعة أو الدلالة الاجتماعية للعلم، فإنها تناولتها من منظور المنفعة الاجتماعية التى بمقتضاها تصبح المعرفة نافعة بمقدار ما تقدمه لنا من إمكانية تغيير الواقع الاجتماعى، وبالتالى لا تشكل المنفعة ماهية الحقيقة، إنها

(1) ibid. p 272-273.

مجرد ثمرة لها، أما البرجماتية فإنها أخضعت الحقيقة للمنفعة أو بعبارة أخرى أخضعتها للأنشطة الناجحة للبشر، باعتبارها أنشطة فردية وذاتية بعيدة عن الحقائق الموضوعية المادية الخلاقة للنشاط الإنساني الصحيح. حقا إن الحقيقة تتبدى في الممارسة أو الفعل عند كل من الماركسية والبرجماتية، لكن هذا لا يمنع القول من بأن الممارسة عند البرجماتية هي أساسا ممارسة فردية وذاتية ترضى المصالح الفردية، أما الممارسة عند الماركسية فهي موضوعية وهي تعمل على تغيير الواقع الاجتماعي، وتلبي مصالح اجتماعية لا يقصد بها في ضوء النظرية التاريخية الاجتماعية، إنتاج العالم المادي فقط، وإنما يقصد بها أيضا خلق وتكشف العالم الإنساني، فالنجاح عند البرجماتية هو معيار الحقيقة. أما الممارسة عند الماركسية فهي تعني النشاط الاجتماعي المادي وعلي ذلك إذا كانت البرجماتية ترى النجاح في توافق الفكر مع مصالحه، فإن الماركسية من خلال نظرتها للمارسة الاجتماعية الشاملة تتجه إلى التأكيد على اتساق الفكر مع الواقع، وكشف صحة أو خطأ النظرية[1].

وهكذا تتبدى النزعة الفردية عند البرجماتية من خلال مقارنتها بدلالة البراكسيس عند ماركس، ولعل تلك النزعة هي التي أدت ببعض المفكرين إلى دراسة العلاقة بينها وبين الوجودية. كما لاحظ جون ماكوري، فإن كل من يقرأ مقال وليم جيمس (إرادة الاعتقاد) يصعب عليه ألا ينتابه الشك في وجود روابط وثيقة بين الوجودية والبرجماتية. فهما معا يشكلان احتجاج صارخ على النزعة العقلية المجردة، وهما يشتركان في التأكيد على أهمية العلاقة بين الاعتقاد والفعل. وهما يعترفان بمخاطرة الإيمان في دفعنا إلى إتخاذ القرار[2].

---

(1) Vazquez, A. S., The Philosophy of Praxis. Pp. 170-171.
(2) Macquarrie. Existentialism. Pp 30-31.

وهكذا تحددت معالم الفلسفة البرجماتية أو العملية التي يقول أصحابها انهم وضعوها أصلا ليعالجوا بها مشكلات الديمقراطية الامريكية الصناعية، والتي جعلوها مقياس الحقائق ومعيار القيم والمبادىء، وما من شك في أن أصحابها قد تأثرواعند وضعها بالبيئة الأمريكية الصناعية التي عاشوا فيها، فجاءت فلسفتهم تعبيرا عن عصر الإقبال على الصناعة والإنتاج الضخم. وإن كان هذا النقد يثير الضيق في نفوس الفلاسفة الأمريكيين، قال هذا النقد (كورنفورث) وجورج سنتيانا بل وجه هذا النقد برتراندرسل فضاق ديوى بذلك حتى قال إن القول بتأثر الفلاسفة ببيئتهم الاجتماعية التي عاشوا فيها يبرر اتهام (رسل) بأن فلسفته تعبر عن الارستقراطية البريطانية[1].

لقد اعتبرت البرجماتية الحق أو الخير كالسلعة المطروحة في الأسواق قيمتها لا تقوم في ذاتها بل في الثمن الذي يدفع فيها فعلا. فالحق كما يقول وليم جيمس كورقة النقد تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها.

وموقف البرجماتية عن المبادىء الخلقية والمعتقدات الدينية - كما يرى أستاذنا الدكتور توفيق الطويل - يجعلها مجرد وهم خادع وضلال.إن الاعتقاد بالله اذا كان مرجعه إلى تقدير أثره في حياة صاحبه دون اكتراث بحقيقة الإيمان من الناحية الموضوعية الخالصة. كان هذا الاعتقاد احتيالا وضلالا، وما أصدق (برتراند رسل) في نقد هذاالموقف عند جيمس حين قال إن هذا الرأى لا يقنع مؤمنا مخلصا في إيمانه، لأن المؤمن لا يطمئن إلا متى استراح إلى موضوع عبادته وإيمانه، إن المؤمن لا يقول: إني إذا آمنت بالله سعدت، ولكنه يقول إني أومن بالله ومن أجل هذا فأنا سعيد

---

[1] د. توفيق الطويل – الفلسفة الخلقية – ص ٢٧٧ – ٢٧٨.

فالاعتقاد بوجود الله فى نظر المؤمن الصادق مستقل عما يحتمل أن يترتب على وجوده من نتائج وآثار - فيما يقوله (رسل) فى نقد (وليم جيمس)[1].

ولا غرو بعد ذلك أن وجدنا تشابها كبيرا بين موقف البرجماتية من الإيمان بالله، وموقف المجتمعات البدائية الأسطورية منه، فلم يكن الإيمان بالله عند المجتمعات البدائية منفصلا عن احتياجاتها ومصالحها العملية، بل كان مرتبطا بها كل الارتباط، ولم يكن تصور الله بعيدا عن الواقع العملى أو متعاليا عليه، بل كان مجرد جزء مكمل لهذا الواقع، يستمد مكوناته وعناصره منه، ومن هنا تعددت الآلهة وارتبطت بمفردات وعناصر واقعية، فهناك إله للشمس وإله للمطر وإله للسحاب إلى غير ذلك من الآلهة. فإذا كان الإنسان عند البرجماتية فى ضوء نزعته العملية قد اختزل فأصبح واحدا من عوامل الواقع الاجتماعى التجريبى يفتقر إلى السر، والكرامة والشخصية، فالإيمان بالله نفسه أصبح مجرد إيمان تجريبى عند البرجماتية، يخضع لاختبار ات ومعايير ومنطق الواقع العملى وحده.

وهكذا فإن الفيلسوف العملى والبرجماتى هو أقرب إلى الإنسان فى موقفه الطبيعى أو فى حياته الجارية منه إلى الفيلسوف الحق. إنّ موقفه من الواقع الفعلى الخام لا ينطوى على رفض له، ولا يتضمن عملية رد العالم الخارجى إلى الذات، ولا يعنى باستخلاص نظرة كلية شاملة إلى الوجود والحياة. بل ينطوى على تكالب على هذا الواقع. وبدلا من تغيير وجه الحياة الواقعية، تتجه البرجماتية - كما يرى أستاذنا الدكتور يحيى هويدى - إلى المحافظة على الوضع القائم، وباتخاذ وسائل جديدة للتكيف معه[2]. وبذلك يرتبط الفعل البرجماتى بمنطق الواقع الفعلى وحده فلا يفهم إلا من خلاله.

---

[1] المرجع السابق - ص ٢٧٨-٢٧٩.

وانظر أيضا كتاب برتراندرسل "تاريخ الفلسفة الغربية" الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى ص ٤٧٤-٤٧٥.

[2] د. يحيى هويدى - دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة - ص ٢٢٩.

٣- الفعل عند الوجوديين

اذا كان الفعل عند البرجماتية قد أصبح فى نهاية المطاف فيما يحققه من نجاح فى دنيا الحياة الواقعية، فإن الفعل عند الوجودية لم يختزل على هذا النحو المحدود، بل لقد اتخذ دلالة أخرى، أكثر عمقا، وأكثر أبعادا. فليس الإنسان عند الوجودية هو ذلك الإنسان العملى الذى نصادفه عند البرجماتية، بل إنه الإنسان الذى يرفض منذ البداية أن ينخرط فى مجرى الواقع الاجتماعى التجريبى أو يفهم باعتباره مجرد جزء من سياق هذا الواقع.

فالفعل عند الوجودية ليس مجرد أداء، أو مجرد نشاط، بل إن الفعل بمعناه الصحيح هو فعل شخصى فى المقام الأول. يشمل الإنسان ككل، وهو يتضمن كلا من الفكر والانفعال فى آن واحد. ولو لم يكن هناك فكر أو انفعال، أو قرار داخلى، لما كان هناك شىء جدير بالفعل.

وعلى ذلك فالإنسان عند الوجودية أكثر من مجرد مجموعة المهام التى ينجزها، أنه على وجه التحديد يشكل شخصية موحدة تعبر عن نفسها فى جميع أوجه النشاط التى تمارسها أو بتعبير أدق إنه يضع نفسه فى هذه النشاطات، وليست أفعاله مجرد مجموعة من الأعمال يمكن ملاحظتها بطريقة تجريبية، كما لا يمكن دراستها وتقييمها عن طريق النزعة البرجماتية.

والحق أن الوجوديين جميعا يتفقون، رغم ما بينهم من اختلافات عديدة، على مقولة واحدة، وهى النظر إلى الذات على أنها فاعلة. ومن هنا كانت ثورتهم على الفهم التقليدى الذى ينظر إلى الذات على أنها مفكرة.

ورغم ان موريس بلوندل M. Blondel وهو لا يعتبر عادة ضمن الوجوديين.
الا أنه في كتابه المعروف (الفعل) راى ان نقطة البداية في الفلسفة ينبغي ان تبدا من الصيغة العينية (أنا أفعل) بدلا من الصيغة المجردة (انا أفكر)[1].

وقبل موريس بلوندل ذهب مين دى بيران إلى اتخاذ عبارة (أنا أفعل فأنا إذا موجود) منطلقا لفلسفته كلها، ولما كان الفعل الإرادى عنده لابد أن يكون فعلا حرا أمكن القول أن الكوجيتو البيرانى معناه (أنا أفعل بحرية فأنا إذا موجود)، لكن لما كانت الحرية عنده مجرد شعور بها، أى أنها ليست ممارسة عملية للفعل الحر. نجده يقول (أنا أشعر بأنى حر، فأنا إذن حر)[2].

ولقد تناول جون ماكمرى J. macmurry المحاولات المختلفة بشأن نقل بداية الفلسفة من الذات المفكرة المجردة الى أساس اكثر عينية فى التجربة البشرية الشاملة المتعددة الأبعاد، تجربة الانهماك فى الشئون الدنيوية، وبذلك أصبح المصطلح السائد هو (أنا أفعل) ((أو الذات بوصفها فاعلة) بدلا من مصطلح (أنا أفكر). واعتبر جون ماكمرى أن الصيغة الأولى هى التى ينبغى أن تبدأ منها الفلسفة.

لكن (أنا أفعل) لا تعنى أبدا اتخاذ موقف العداء تجاه الفكر، بل إن تصور الفعل كما يرى ماكمرى هو تصور شامل، فالفعل بالمقارنة بالنشاط العشوائى الخالص، يتضمن التفكير أيضا.

والذات المفكرة هي تجريد من شمول كلي للذات بوصفها فاعلة.

ويلخص ماكمرى العلاقات القائمة بين الذات بوصفها ذاتا فاعلة والذات بوصفها ذاتا مفكرة فى أربع قضايا على النحو التالى:

١ – الذات : فاعلة ولا توجد إلا كذات فاعلة فحسب.

---

[1] راجع (فلسفة الفعل عند بلوندل) رسالة ماجستير غير منشورة للدكتور زكريا إبراهيم بجامعة القاهرة سنة ١٩٤٩

[2] د يحيى هويدى دراسات فى الفلسفة حديثة و معاصرة ص ٨٥

٢- الذات : ذاتا مفكرة " لكنها لا يمكن أن توجد كذات مفكرة بل هى لا تكون مفكرة إلا لأنها فاعلة".

٣- تكون الذات مفكرة فى ذاتها ولذاتها بوصفها فاعلة.

٤- الذات لا يمكن أن تكون فاعلة إلا لأنها كذلك مفكرة.

ويذهب ماكمرى إلى أن اختيار صيغة (الأنا الفاعل) بدلا من الأنا المفكرة كبداية للفلسفة سوف يؤدى إلى تخطى كثير من المشكلات الهامة منها تلك الثنائيات بين الذهن والمادة، بين الجسم والنفس، بين الذات والعالم(1).

ورغم أن ماكمرى لا يعتبر ضمن الوجوديين إلا أن رأيه يتفق معهم فى دلالة الفعل إلى أبعد حد.

فالوجودية تؤكد قيمة الفعل لأنها ترى أن الوجود البشرى لا يصل إلى العينية والامتلاء إلا فى الفعل وحده.

والفعل يتضمن الحرية، والوجود البشرى والحرية متحدان، لكن الفعل الحر لا يقوم على المعرفة، لأن المعرفة لا تجدى فتيلا أمام مقتضيات العمل وظروف الواقع. والفعل الحر يختلف أيضا عن حديث الفلسفة القديمة والوسطى والحديثة عن حرية الإرادة. والحق أن الفلسفة المعاصرة قد اتجهت إلى البحث عن الحرية باعتبارها حرية فى الفعل، وليست حرية سابقة على الفعل(2).

ومن هذا المنطلق تبدت صعوبة تناول الموجود البشرى من خلال تصور معين لحرية الفعل، فالحرية لا قوام لها، وهى لا تستقر على حال، إنها تفلت منا دائما.

ومن بين فلاسفة الوجودية والشخصانية الذى نجحوا إلى حد كبير فى التعبير عن الطابع الخاص للحرية الفيلسوف المعاصر نيكولاى بيرديائف، فالحرية عند

---

(1) Macquarrie, J. Existantlism. P. 126.

(2) د. يحى هويدى - دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة. ص ٢٨١ - ٢٩٥.

بيردياثف لا تقبل التموضع،وهى تنأى بطبيعتها عن محاولة تعقلها، فهى ليست ظاهرة من ظواهر الطبيعة، وهى لا يمكن أن ترد إلى الوجـود، بل إنها تمتد بجذورها فـى العدم واللاوجود، أو بعبارة أخرى إنها تنطلق من الهاوية التى تسبق الوجـود، وهـى على هذا النحو تمثل حرية غير مخلوقة، لا تنبع من الله، بل مستقلة عنه وهكذا نجد أنفسنا أمام ثنائية واضحة، فإذا ما أردنا معيارا نحتكم إليه فى إدراكنا لهذا الموقف، كان هذا المعيار من وجه نظر بيردياثف هو التجربة الروحية وحدها، فإذا كان لابد من وسيلة للتعبير عنها كانت وسيلة التعبير الوحيدة هى الرموز والأساطير، ونحن هنا لسنا أمام مجرد صور وهمية أو اعتقادات خيالية تقابل الواقع، بل إن الأسطورة عند بيردياثف هى التعبير عن الأحداث والوقائع الموجودة فى العالم الروحى، والتى تنأى بطبيعتها عن أية محاولة لتعقلها، وهكذا يدفعنا بيردياثف فى اتجاه عالم الأسطورة من خلال تأكيده على الطابع الخاص لحرية الفعل.

والحق أن بيردياثف ليس وحده الذى يدخل رؤيته هذه فى عالم الأسطورة، بل إن هناك من اشترك معه فى الإيمان برمزية التجربة الدينية وطابعها الأسطورى نذكر منهم بول تليش وأرنولد نيبور[1].

وإذا تركنا بيردياثف وانتقلنا إلى قطب آخر من أقطاب الوجودية، رفض منذ البداية أن يرتبط بالعقيدة الدينية فأصبح زعيما للوجودية الملحدة، ونعنى به جان بول سارتر، لوجدناه يرى أن الحرية باعتبارها تقوم على فعل من أفعال النفى، نفى الوجود لذاته بقدر ما هو موجود فى ذاته En. Soi لكى تظهر الحرية الهشة لما هو لذاته Pour-Soi الذى هو بغير وجود، وهو بسبيل البحث عن الوجود.

---

(1) راجع رسالة الدكتوراة عن الحرية والحضارة عند بيردياثف بقلم كاتب هذه السطور ص ١٥٦. هذا وقد صدرت الرسالة فى كتاب يحمل عنوان "شهادة على العصر من بيردياثف إلى جورباتشوف" - دار الوفاء للطباعة والنشر الإسكندرية ٢٠٠١.

وهكذا نجد أن الحرية عند سارتر ليست شيا. كما لا يمكن أن تكون موضوعية في أي شيء. إن الوجود الموضوعي وهو الوجود في ذاته عند سارتر واحد وغير متحرك. وإذا استمر فإنه يتكرر بدون تحديد، وفي مقابل ذلك، نجد الوجود الحر عنده يمثل كيفا متغيرا بدون انقطاع. وتدفقا وابداعا مستمرا للذات بالذات، أو بتعبير آخر، ذاتية مطلقة، والحرية على هذاالنحو لا تعبر عن أية طبيعة سابقة عليها. إنها تبدع ذاتها وتبدعنا بإبداعها لذاتها، فأنا أبدع ذاتي فيها وبها. بل وأبدعْ بواعثي، وأبدع القيم والعالم بإبداعي لذاتي. وسارتر بذلك، يصف حرية خياليهْ هي أقرب إلى الأسطورة منها إلى أي شيء آخر.

فالوجود- كما يرى مونييه - حينما يكون تدفقا، يكون كثافة وثقلا أيضا. وحينما يكون خلقا، يكون معطى أيضا. إنني لست فقط هذا الذي أصنعه. وليس العالم مجرد ما أنا أريد. إنني معطى لذاتي والعالم سابق علي. وإذن فحريتي ليست قوة خارقة بعضها مصدره وجودي الخاص الذي يحد من دائرة نشاطها. وبعضها مبعثه العالم الخارجي الذي تعيش فيه. ومعنى ذلك أن للحرية ثقلا كبيرا يجعل جاذبيتها جاذبية شاملة، ولولا ذلك لتحولت تلك الحرية إلى ظل من الظلال أو فكرة مجردة لا قوام لها، أو حلم عريض لا أساس له[1].

وهكذا نلاحظ أن بيردياثف وهو الفيلسوف المؤمن، إذا كان قد انتهى في ضوء تصوره للحرية إلى السقوط في عالم الأسطورة، فإن سارتر مثله، وهو الفيلسوف الملحد الرافض لكل عقيدة دينية منذ البداية، لم يستطع أن يقدم لنا إلا مجرد صورة اسطورية لعالم الحرية، وبالتالي عالم الفعل.

---

[1] د. زكريا إبراهيم – مشكلة الحرية. ص ٢٢٣.

انظر أيضا: مونييه – هذه هي الشخصانية – ترجمة تيسير شيخ الأرض. ص ١١٢- ١١٣.

لعل نقد ميرلو بونتي لنظرية سارتر فى الفعل والحرية يقدم لنا على نحو اعمق ملامح تلك الصورة الأسطورية، فبينما يقول سارتر ان الإنسان إما أن يكون حرا حرية مطلقة وإما أن يكون شيئا فى ذاته كل أفعاله مجبورة، محددة، نرى ميرلو بونتي يقرر أنه ليس ثمة حرية إلا إذا كان هناك شيء تنبثق منه وتظهر ابتداء منه. فالقول بالحرية المطلقة يجعل من الحرية نفسها مبدأ لا معقولا ليس له أدنى معنى. ولو سلمنا بذلك، أصبح من العسير علينا أن نفهم معنى الالتزام أو التعاقد. ذلك لأن الحرية المطلقة لن تكون فيحاجة مطلقا إلى أن تتحقق، مادامت تعرف منذ البداية أن اللحظة المستقبلية ستحل عليها وهى حرة كما كانت فى الماضى تماما، فالحرية المطلقة لا تشعر بإلزام الحاضر وإلحاح المستقبل، لأنها قوة خالصة لا تشعر بوطأة الظروف ولا تحس بضرورات الفعل[1].

وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الحرية المطلقة تحيا فى ظلال العالم الأسطورى وحده، فيشدها وثاقه إليه. إنها حرية مغلقة فى ذاتها، لا علاقة لها بالحاضر. كما أنها لا تتطلع إلى المستقبل. ولعل هذا التصور المحدود لنظرية الفعل عند سارتر، كما بدت فى كتابه (الوجود والعدم) كانت وراء محاولة إدراك أشمل للحرية يوضحها لنا مونييه بقوله: إن الحرية هى حرية شخص فى موقف من المواقف، وهى أيضا حرية شخص يحمل قيما، إننى لست حرا فقط بممارستى لتلقائيتى، بل إننى انما أصبح حرا، حينما أميل بهذه التلقائية فى اتجاه التحرر، وأعنى بذلك فى اتجاه شخصنة العالم وشخصنة ذاتى. وإذن فبين تدفق الوجود والحرية، نجد هنا إلحاحا جديدا، هو الإلحاح الذى يفصل الشخص الكامن فى أهداب الوثبة الحيوية، عن الشخص الذى ينضج بأفعاله وجوده الفردى والجماعى فى ارتفاعهما الدائم النمو.

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٩ - ١٣٠.

وهكذا، فإنني لا أتصرف بحريتي تصرفا اعتباطيا. فليست حريتي تدفقا فقط. بل انها تنظيم، أو أكثر من ذلك، دعوة أيضا[1].

وفي محاولة لتحديد أبعاد الفعل، يطرح مونييه التساؤل التالي: ما الذي نطلبه من الفعل؟ وهنا يحدد المطالب الأربعة وهي: أن يغير الواقع الخارجي. أن يكوننا نحن، أن يقربنا من بني الإنسان، أن يغني عالمنا بالقيم. وعلى ذلك، فالفعل الصحيح هو الذي يجيب على هذه المطالب الأربعة، إلى حد بعيد أو قريب، إذ أن كامل الإنسان فينا، ينهل من كل فعل من أفعالنا. ومع ذلك فإن هناك نماذج من الأفعال تجعل أحدها يعمل وكل السيطرة له ولا ترافقه الأفعال الأخرى إلا موافقة الأصوات الموقعة. ويحدد مونييه اتجاهات الفعل ومنطلقاته على النحو التالي:

١- إن الفعل يستهدف في حالة الصنع السيطرة على مادة من المواد الخارجية وتنظيمها. وهو ما يتمثل في الفعل الاقتصادي، أو بعبارة أخرى فعل الإنسان على الأشياء، وفعل الإنسان على الإنسان، على صعيد القوة الطبيعية أو المنتجة إطلاقا، سواء أكان ذلك بصدد الثقافة. أوالدين. إن هذا المجال هو مجال العلم المطبق على الأعمال الإنسانية، إنه مجال الصناعة بالمعنى الشامل. بيد أن الإنسان لا يكتفي بأن يصنع وأن ينظم، وإن لم يجد في عملياته هذه كرامته، وأخوة رفقائه في العمل.وشيئا من الارتفاع فوق المنفعة، وعالم الاقتصاد الذي يجهل هذه الشروط إنما يعلن عن مجيىء التكنوقراطي الذي يتصرف بالعلاقات الإنسانية كما لو أنها لم تكن إلا قوانين موضوعية، محمولة على الأشياء. ان علم الاقتصاد لا يستطيع أن يحل هذه المسائل حلا

[1] مونيه : هذه هي الشخصانية – ترجمة تيسير شيخ الأرض – ص: ١١٨ – ١١٩.

نهائيا، إلا من خلال تطلعات (السياسى) الذى ينبغى أن يقيم علم الاقتصاد على علم الأخلاق.

٢- أما من زاوية العمل، فإن الفعل لا يهدف بصورة جوهرية إلى إقامة نتاج خارجى، وإنما ينبغى أن يهدف إلى تكوين العامل، تكوين حذقه وميزاته ووحدته الشخصية. ومثل هذه المنطقة من مناطق الفعل الأخلاقى، لها غايتها ومقياسهاالأصيل والذى تأكد فى تلك الدلالة التى أكد عليها المفكرون الوجوديون تأكيدا قويا، إن ما يصنعه العامل هو أقل أهمية هنا من الكيفية التى يصنع بها، ومما سيصبح عليه هذا الصانع. ومع ذلك، فإن الاختيار الأخلاقى ليس عديم التأثير فى النظام الاقتصادى، إن الإغريق لأنهم كانوا يطمحون إلى نوع من الحكمة التأملية، تلك الحكمة التى كانت تتذوق القوة قليلا، وتحتقر المادة، فإنهم لم ينشئوا حضارة صناعية حيث برهن مهندسوهم الأوائل أنهم كانوا جد قادرين عليها.

والصناعة والأخلاق هما قطبا التعاون الذى لا ينفصم، ومن ثم فإن مطمح (سان سيمون) الذى يرمى إلى استبدال نظام الأشياء، بالحكومة القائمة على العلاقات الإنسانية، سرعان ما يؤدى إلى أن يعامل الإنسان معاملة شىء أقل من الإنسان.

٣- وكان الإغريق يقولون (نظرية) للدلالة على هذا القسم من فعاليتنا، التى تكتشف القيم، وليس الفعل التأملى من عمل الذكاء فقط، وإنما هو عمل الإنسان بكامله، كما أنه ليس هربا من الفعالية العامة نحو فعالية مختارة ومنفصلة، وإنما هو طموح إلى سلطان القيم، يحيط بكل الفعالية الإنسانية وينميها.

وهذه الفعالية التأملية كانت تؤثر بدورها على الحقل العملي بأكمله، على نحوين اثنين. كانت تؤثر في بادىء الأمر بصورة غير مباشرة، فإن أسمى التأملات الرياضية، التي قادت أقل التأملات نفعية، هي تلك التي قادت إلى التطبيقات والتي هي أكثر التطبيقات خصبا، وأقلها نفعا، في الوقت ذاته.

ورجل التأمل يستطيع أيضا، مع كل احتفاظه بالكشف عن القيم وإنجازها، أن يهدف إلى رواج العمل، بصورة غير مباشرة. وعندئذ، فإننا نقول: إن عمله من النموذج (النبوى). فإن الفعل النبوى يضمن الصلة بين الجانب التأملي والجانب العملي (ما هو أخلاقي + ما هو اقتصادي)، كما يضمن الفعل السياسي الصلة بين الجانب الأخلاقي والجانب الاقتصادي.

٤- ومع قيمة الاشتراك في العمل، أو الاشتراك في المصير، أو المشاركة الروحية، إلا أن العودة إلى البعد الجماعي للفعل قد تؤدي إلى سيادة النظم الفاشية والشيوعية، فهما مدينتان بقسط كبير من جاذبيتهما، لما قدماه من هذه الضروب من الاشتراك[1].

وهكذا تتجاوز دائرة الفعل عند مونييه مجالات المنفعة أو الارتباط المطلق بسياق الطبيعة. وعدم القدرة على التعالي عليها كما هو الحال بالنسبة للفعل البرجماتي، كما نتج عنه تجاوز نطاق سيطرة النزعة الجمعية على الخصائص الذاتية للفعل الفردي وتتعالى على المفهوم الاقتصادي المحدود للفعل، كما هو الحال بالنسبة لمفهوم البراكسيس عند ماركس، وتتجاوز أيضا نطاق المفهوم الفردي السارتري للفعل الذي يربطه بحرية هي أقرب إلى الأسطورة منها إلى شيء آخر

---

[1] المرجع السابق: ص ١٥٦ – ١٦٢.

يتجاوز مونييه كل هذه الأبعاد، ليقدم لنا الفعل باعتباره قيمة خلقية، قيمة تكتسب دلالتها ومعناها من خلال مشاركتها فى تحرير الإنسانية.

ولعل هذا الإدراك لدائرة الفعل عند مونييه تجعله يقترب إلى حد ما من سارتر فى تطور الأخير صوب الماركسية، وهو التطور الذى عبر عنه فى كتابه "نقد العقل الجدلى". فقد اتجه سارتر فى هذا الكتاب إلى تقديم تفسير ماركسى للتاريخ من خلال نظرته للماركسية باعتبارها أكثر التيارات الفلسفية تعبيرا عن عصرنا من خلال تناولها للشروط المادية للمجتمع، ومن ثم رأى أن وجوديته ليست إلا مجرد أيديولوجيا تحاول التكامل مع الماركسية، لكن سارتر من ناحية أخرى على الرغم من إدراكه طموح الماركسية إلى تحقيق حضارة واحدة ميز بين العقل التحليلى الذى يعمل على حل المشكلات من خلال نسق عقلى مغلق والعقل الجدلة الذى يعمل خلال سياق تاريخى واجتماعى. ومن ثم طابق بين العقل التحليلى والمجتمعات البدائية كما طابق بين العقل الجدلى والعقلية العلمية، ومن ثم كان هجوم كلود ليفى شتراوس على مثل هذه التفرقة مؤكدا أن نزعة التمركز حول الذات هى التى أملت على سارتر القول بأن المجتمع البدائى يحتل مرتبة دنيا من التطور التاريخى[1].

---

[1] د. محمد مجدى الجزيرى. البنيوية والعولمة فى فكر كلود ليفى شتراوس/ دار الحضارة ١٩٩٩م.

الفصل السابع

الوضعية المنطقية وتوحيدها بين الأسطورة والنظرة الفلسفية التقليدية

ظلت الفلسفة ردحا طويلا من الزمن تحيا في وفاق تام مع العلم، بل كان العلم يحيا في ظلها، ويحتمي بها ويستمد شرعيته منها، لسبب بسيط واحد وهو أنه لم تكن ثمة تفرقة بين العلم والفلسفة، بل لم يكن هناك أي معنى لوضع حدود فاصلة بين النشاطين، فهما نشاط واحد، نطلق عليه تارة لفظ الفلسفة، ونطلق عليه تارة اخرى لفظ العلم، ومن هنا عرفت الفلسفة بأنها علم العلوم.

ومع انفصال العلم عن الفلسفة بعد أن كان ممتزجا بها وداخلا معها في كيان واحد، بدأت تثار الشكوك حول وظيفة الفلسفة في ضوء علاقتها بالعلم، وبدأت بالتالي محاولات إخضاع الفلسفة للعلم.

ولو عدنا إلى وظيفة الفلسفة عند رائد المذهب الوضعي أوجست كونت (١٧٩٨ – ١٨٥٧)، لوجدناها تتحدد في ضوء نزعته الوضعية التي نظر بمقتضاها إلى الميتافيزيقا باعتبارها مجرد أثر من آثار الماضي، وأنها شيء ينبغي أن نتغلب عليه بأن نستبدل به البحث عن القوانين وهي العلاقات الثابتة بين الظواهر، ابتغاء الكشف عن أساس علمي لنظام اجتماعي جديد. وليست الفلسفة عند أوجست كونت مجالا مستقلا قائما بذاته. بل تتبع العلم، وتقتصر مهمتها على رد نتائج العلم الى أعلى درجات التعميم. وعليها أن ترتفع من قانون إلى قانون ومن تعميم إلى تعميم، وأن تصل بذلك إلى تصور منظم للعالم، ليس قطعا تفسيرا للوقائع، لكنه يسمح بالتنبؤ، وتبعا لذلك يسمح بالعمل.

بهذا اقتصرت مهمة الفلسفة عند أوجست كونت على جمع وتسجيل وتأليف نتائج العلوم الوضعية وتنظيمها معا، وهو ما أدى به إلى إنكار حق الفلسفة في إثارة التساؤلات وارتياد الآفاق وأخذ زمام المبادرة، ومن ثم غدت الفلسفة تابعة بعد أن كانت متبوعة، وأصبح على الفلاسفة أن يتوقفوا عن إبداء أي رأي انتظارا لما تسفر عنه العلوم من نتائج.

وهكذا بدت الفلسفة في جانب والعلم في جانب وبالتالي كان على الفلسفة أن تجري في ركاب العلم، فتفقد شخصيتها المتميزة، وتفنى ذاتها داخله، ولا شك

أن مثل هذا الموقف، في تأكيده القاطع لمعارضة الفلسفة للعلم. يشكل تجاهلا لكل تكامل يفترض وجوده بين المجالين، كما لاحظ بلانشارد B. Blanshard، فإن الفلسفة والعلم يتكاملان ويتعارضان معا في القيام بواجبهما. فالفلسفة تأتي قبل العلم، والعلم يفترضها ابتداء فهو يعتمد على تصورات فلسفية مثل الحقيقة والإدراك الحسي والاحتمال والعلية والمكان والزمان، كما يعتمد على العديد من الافتراضات الفلسفية مثل افتراض خضوع الطبيعة لقوانين ثابتة.

والفلسفة بدورها تأتي بعد العلم، فهي تتعقب اكتشافاته وتتأثر بنتائجه، وتحاول التوفيق بين مجالاته المختلفة، كما تحاول تحديد مجالاته الأساسية التي تشتق منها بقية المجالات، وهي تعمل أيضا على التوفيق بين نتائج العلم وبين القيم الخلقية[1].

والحق أن النزعة الوضعية في نظرتها إلى علاقة الفلسفة بالعلم قد نظرت إلى هذه العلاقة من زاوية واحدة، وهي زاوية الانحياز الكامل للعلم على حساب الفلسفة، ومن ثم تشكلت وتلونت نظرتها للفلسفة في ضوء هذه الزاوية وحدها، ومن هنا انطوت نظرتها على تناقضات عديدة، فهي لم تستطع أن تتخلص كلية من تأثير النظرة الفلسفية على الرغم من هجومها عليها، وهو ما أكده الفيلسوف الفرنسي المعاصر إميل بوترو عندما أكد نوعا من الميتافيزيقا المستترة عند أوجست كونت، فنحن إذا أردنا أن نكتفي بملاحظة الوقائع الموضوعية أصبح من المستحيل علينا في ضوء هذا المنطق وحده أن نفسر النتائج الرئيسة التي ننتهي إليها مثل عقيدة ثبات قوانين الطبيعة، قانون الأطوار الثلاثة، الامتداد الكلي لفكرة الوضعية، سمو وإمكان التنظيم الكامل للأحوال العقلية، سيادة الإيثار على الأثرة كشكل سوى للنشاط الإنساني. الإنسانية باعتبارها الكائن الأكبر بمعنى كونها أكثر واقعية وأكبر قيمة من الأفراد. وما يخول لنا أن نتحدث عن ميتافيزيقا مستترة - كما يقول بوترو - يتبدى في فكرة الارتباط، والمذهب والنظام والانسجام والتركيب الفلسفي، وبالجملة فكرة العقل المجرد، على الأقل في عناصرها الشكلية، بوصفه يسهم مع

(1) Feinberg, Joel, Philosophy and Human Condition. Pp. 56.

فكرة الواقع فى تكوين مبدأ الوضعية، وهى الفكرة الكلاسيكية القائلة بطبيعة للأشياء ظاهرة وباطنة ثابتة الأساس وتتطور حسب قوانين معينة، حتى أن الحال الراهنة هى دائما نتيجة ضرورية لمجموع التطور السابق، وتفوق التفسير التركيبى الفلسفى الذى يمضى من الكل بوصفه غاية إلى الأجزاء بوصفها وسائل على التفسير العلمى التحليلى الذى يمضى من الأجزاء بوصفها عناصر إلى الكل بوصفه مركبا. وتبعية النظرية للعمل والعقل للعاطفة والفرد والزمان لما هو كلى خالد[1].

ورغم هذه الميتافيزيقا المستترة الكامنة فى باطن النزعة الوضعية، إلا أنها لم تعترف بها. بل تجاهلتها كلية. ومن هنا تحددت وظيفة الفلسفة فى ضوء علاقتها بالعلم، فالعلم وحده هو الذى يحدد للفلسفة مجالاتها، إنه يلتهم ما يطيب له من موضوعات ثم يترك للفلسفة بعض البقايا التى يرى أنها تخرج من مجاله أو لا يستطيع دراستها دراسة علمية.

وعلى هذا النحو استطاع العلم أن يسيطر على العديد من الموضوعات التى كانت من نصيب الفلسفة من قبل مثل دراسة الطبيعة الفيزيائية، وحديثا دراسة العقل والمجتمع الإنسانى.

وبذلك أكدت الوضعية Positivism التى نادى بها كونت سلطانها فامتدت إلى مجالات عديدة من مجالات المعرفة البشرية، وتغيرت بالتالى المهمة التقليدية للفلسفة من خلال القواعد العامة للنزعة الوضعية، والتى يمكن تحديدها على النحو التالى:

١. قاعدة الظاهراتية: The rule of Phenomenalism وبمقتضى هذه القاعدة تتلاشى التفرقة بين الماهية Essence والظاهرة Phenomenon فما يكون للوعى أن يدركه إنما يرتبط بمظهر الشىء وحده، فالظواهر هى موضوع دراسة العلم، وهى أيضا الأشياء كما تبدو

---

(١) ج. بنروبى – مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا – الجزء الأول – ترجمة عبد الرحمن بدوى ص١١–١٣.

للإنسان، لا كما هى فى ذاتها وبالتالى فلا محل لدراسة عالم الشيء فى ذاته Noumenon أو محاولة تجاوز عالم الظاهر إلى عالم الباطن ولا معنى لدراسة جوهر المادة أو طبيعة الروح، أو غير ذلك من القضايا والمشكلات الميتافيزيقية التى تتجاوز نطاق عالم الظواهر[1].

٢. **قاعدة النزعة الاسمية: The rule of Nominalism** ومؤدى هذه القاعدة أن الأشياء الفردية هى وحدها التى لها حقيقة موضوعية. وليست التصورات والكليات إلا مجرد أسماء، وليس لها أى وجود خارج الذهن[2].

٣. **قاعدة رفض أحكام القيم وكافة القضايا المعيارية: Value Judgments & Normative Statements** مع التقيد بأحكام الواقع وحدها. فالقيم والقضايا المعيارية لا تعد موضوعات فى ضوء النزعة الوضعية[3].

٤. **قاعدة الاعتقاد بضرورة وحدة المنهج العلمى: Untiy of The Scietiftc Method** فالمنهج العلمى الذى يحقق المعرفة الصحيحة ينبغى أن يكون واحدا بالنسبة لمجالات المعرفة المختلفة، والاختلافات الكيفية بين العلوم المتخصصة ما هى إلا مجرد اختلافات فى المراحل الخاصة بتطور العلم، فالتطور العلمى كفيل بمحو هذه الاختلافات والفروق. ويعتقد البعض بإمكانية رد جميع فروع المعرفة البشرية إلى علم واحد هو الفيزياء. وبالتالى يمكن ترجمة القضايا العلمية إلى لغة الفيزياء فى ضوء وحدة المنهج العلمى[4].

وهنا قد يتساءل البعض ما هى المجالات التى تركت للفلسفة حرية البحث فيها، وهل هذه المجالات فى مأمن من نزوات العلم وتطلعاته التى لا تعرف حدا تقف عنده.

---

(1) Kolakewskl, Leszek. Positivist Philosophy. Pp. 11-13.
(2) ibid. pp. 13-16.
(3) ibid. pp. 16-17.
(4) ibid. pp. 17-18.

يجيب الأستاذ وايتلي Whiteley أستاذ الفلسفة بجامعة برمنجهام على مثل هذه التساؤلات، فيبين لنا وجود مجالات ثلاث لازالت من اختصاص الفلسفة، وهي على النحو التالي المنطق، الأخلاق وعلم الجمال، والميتافيزيقا.

فالمنطق يقصد به نقد التفكير ذاته، وموضوعه تكنيك الفكر، يميز لنا بين البراهين الطيبة والسيئة. ومثل هذا التمييز يختلف عن التمييز بين الآراء الصحيحة والزائفة أو الباطلة. فمن الممكن للإنسان أن يجادل بطريقة لا منطقية بشأن استنتاج صحيح، كما يمكن لآخر أن يجادل بطريقة منطقية بشأن استنتاج خاطىء، ومن هنا فإن المنطق لا شأن له بصحة أفكارنا أو معتقداتنا إنه يمكننا فحسب من التفكير بصورة واضحة، منسقة منظمة.

وحيث أن الوسيلة الأساسية للفكر الإنساني تكمن في اللغة، لذا فإن علماء المنطق قد وجهوا انتباههم إلى الطرق التي تستعمل فيها اللغة[1].

أما بالنسبة للمجال الثاني الذي يمكن أن تختص به الفلسفة فهو الأخلاق والجمال. فمثل هذا المجال يخرج عن دائرة العلم، وعلى الرغم من محاولات بعض الفلاسفة إيجاد أخلاق علمية أو علم للجمال، فإن هذه المحاولات لم يكتب لها التوفيق.

هناك بالتأكيد مجموعة كبيرة من المشكلات العلمية المتعلقة بالسلوك الإنساني والقيم الإنسانية، ويمكن حل هذه المشكلات بالأسلوب العلمي، إلا أن البحث العلمي يبين لنا كيف يتصرف الناس في ظل شروط معينة، لكنه لا يبين لنا كيف ينبغي أن يتصرف الناس في ظل هذه الشروط. إن قوانين الطبيعة لا يمكن أن تبين لنا شيئا بشأن الخير والشر أو القبح والجمال. ومن جهة أخرى نجد أن فيلسوف الاخلاق أو الفن ليس بمقدوره أن يبرهن على مدى صحة نظرياته.

ومن الأهمية بمكان أن نفرق بين أحكام الواقع التي يمكن اختبارها عن طريق الملاحظة، وأحكام القيمة التي لا يمكن التحقق منها، حتى لا يتم الخلط بين مجال التقدير والتقييم، ومجال الوصف، وهو ما قد يقع فيه البعض. فعندما يتحدث

---

(1) Whiteley, C. H. An Introduction to Metaphysics. P.5.

البعض عن الحقوق وعن الاستغلال وعن الأصالة، يصعب غالبا اكتشاف ما إذا كانوا يتحدثون عن الفلسفة أم العلم[1].

أما بالنسبة للمجال الثالث الذى ترك للفلسفة وهو مجال الميتافيزيقا، فيرى وايتلى أن هذا المجال يعد بحق عماد الفلسفة، فعندما نتحدث عن الفلسفة، لا نقصد المنطق أو الأخلاق بل نقصد الميتافيزيقا فحسب، وكأن الفلسفة كلها هى الميتافيزيقا بعينها. فنحن هنا لا نتعامل مع مجرد جزء أو مظهر محدد من مظاهر الواقع، بل إننا نتعامل مع الواقع ككل، آملين فى تكوين صورة كلية شاملة عنه. هنا حصن الفلسفة المنيع الذى سبق أن أطلق عليه أرسطو اسم الفلسفة الأولى، تحت هذا العنوان تدور المناقشات حول طبيعة المادة والعقل والعلاقة بينهما، وجود الله وطبيعته، حرية الإرادة الإنسانية، خلود الروح الإنسانية.

هنا يحدث النزاع والشقاق بين الفلاسفة، فهناك من يدافع عن الميتافيزيقا ويتوجها كإمبراطورة للعلوم كلها، وهناك من يقلل من شأنها.

وهنا نطرح التساؤل التالى، هل الميتافيزيقا عند وايتلى تعد حقا مستقلة بذاتها، ولا خوف عليها من العلم فى تحديد نطاقها، أم أنها تعد تابعة للعلم تجرى فى ركابه، وتتأثر بمسيرته.

نتابع معا رأى وايتلى فى هذا الصدد، حتى يتضح لنا حقيقة موقفه.

يقول وايتلى إننا يمكننا تحديد نطاق أو مجال الميتافيزيقا فى نقاط ثلاث على النحو التالى:

١. تأمل التساؤلات التى ليس فى مقدور العلم فى ضوء وسائله الحالية أن يجيب عليها، منها على سبيل المثال السلوكيات المعقدة للعقل الإنسانى والعلاقات القائمة بين العقل والجسد.

فعلى الرغم من عدم توفر حقيقة علمية مقبولة بشأن مثل هذه الموضوعات، إلا أنه يمكن تكوين بعض الآراء المعقولة بشأنها انتظارا لما تسفر عنه البحوث العلمية. ويستشهد وايتلى ببعض الآراء الفلسفية

---

[1] ibid. pp. 5-6.

التى مهدت فيما بعد لنظريات علمية، كالنظرية الذرية التى سبق أن تعرض لها الفيلسوف اليونانى ديمقريطس.

٢. تنسيق المعرفة التى نحصل عليها من مصادر مختلفة كالفيزياء والبيولوجيا وعلم النفس ودمجها فى صورة موحدة مع الاستعانة بمختلف النظريات والرؤى الخاصة بالأدباء ورجال الدين والأخلاق فى تعميق وتكميل معالم تلك الصورة الكلية.

٣. نقد الفروض الأساسية لمعرفتنا عن طبيعة العالم بالاحتكام إلى كل ما هو جديد فى مجال المعرفة العلمية، وبالتالى تصحيح تلك الفروض كلما تعارضت مع نظرية أو اكتشاف علمي جديد[1].

هذا هو نطاق الميتافيزيقا عند وايتلى، وهذه هى علاقتها بالعلم، ولا شك أن وايتلى جعلها تدور فى فلك العلم، فمستقبلها مرهون بمستقبله، من حقها أن تتأمل وتلهو قليلا إلى أن يبدأ العلم فى ممارسة نشاطه، فيصبح عليها أن تتوقف، وتبتعد كلية عن طريقه، وهى من ناحية أخرى يمكنها أن تنسق المعارف العلمية المختلفة فى منظومة واحدة، أى يمكن أن تبدأ من حيث ينتهى العلم ثم إن فروضها الأساسية تخضع لمعيار وحكمة العلم، فما أثبته العلم فهو حق وما أنكره العلم فهو باطل، العلم هنا صاحب الأمر والنهى وما على الفلسفة إلا أن تطيع وتستجيب.

وهكذا تنعدم إمكانية الحديث عن استقلال الميتافيزيقا عند وايتلى فى مواجهة العلم، فموضوعاتها تتحدد فى ضوء العلم، ونتائجها وفروعها تصح أو تبطل فى ضوء التقدم العلمى، وهى تعتمد على نتائجه بالدرجة الأولى فى تكوين فكرتها ونظرتها عن العالم ككل، فتقوم بالتنسيق بين العلوم بعضها وبعض، وإن كان هذا لا يمنع من أنها تمتلك حرية الحركة إلى حد كبير مما يتيح لها أن تستعين بمجموعة أخرى من الآراء والنظرات الخارجة عن نطاق العلم، كآراء رجال الدين والأخلاق والأدباء.

---

[1] ibid. pp. 7.

ولا شك أن نظرة وايتلى فى مجموعها قد تأثرت إلى حد كبير بالنزعة العلمية فى الفلسفة التى تدخلت فى طريقة مناقشته لمجالات الفلسفة، ويؤيد هذا تفرقته بين الفلسفة الشعبية والفلسفة الأكاديمية، فالأولى تتناول قضايا يستحيل التحقق منها كمعنى الحياة، طبيعة الواقع المطلق. فالتساؤلات المرتبطة بمثل هذه القضايا لا تعد تساؤلات حقيقية.

أما بالنسبة للفلسفة الأكاديمية فإنها تميل إلى تركيز اهتمام الفلسفة فى بحث مشكلات فنية فى المنطق منها على سبيل المثال دراسة إمكانية وجود قضايا أولية تأليفية، هل الكليات لها وجود واقعى خارج الذهن.

مثل هذه المشكلات تعد فى رأى وايتلى هى الجديرة بالاهتمام حقا، وهى التى تشكل المجال المشروع للفلسفة الأكاديمية[1].

الفيلسوف إذن لم يعد فى مقدوره أن يتفلسف بعيدا عن العلم وإلا بدت فلسفته مجرد لغو فارغ لا قيمة له. إنه محكوم بكل جديد فى عالم المعرفة العلمية، بل يكفيه تتبع النتائج العلمية فحسب، يكفيه الإنصات إلى صوت العلم الذى يحدد له مساره، ويحدد له المجالات التى يجوز له أن يتسلى ويلهو فيها، فإذا جرده العلم من كل مجال فليس أمامه إلا أن يقنع بأن يكون تلميذا مطيعا مؤدبا فى مدرسة العلم، يتلقى ويحفظ ويكرر حقائقهويجمع نتائجه بعضها إلى بعض.

وكأن عمل الفيلسوف الوحيد - على حد رأى هنترميد[2] هو أن يشغل مركز جهاز الاستقبال العقلى لكل نتائج العلوم المتعددة. فهو يقوم بجمع كل الوقائع والآراء التى يمكن أن يكتشفها العاملون فى مختلف الميادين، دون أن يكون لديهم الوقت الكافى (ربما يكون لديهم الاهتمام اللازم) للجمع بينها فى نسق منظم، بل إن الفيلسوف لا يقتصر على تجميع هذه المعرفة فحسب وإنما هو أشبه بمن يعشق لعبة تجميع القطع الخشبية إلى حد الإدمان، بحيث لا يكتفى أبدا بجمع قطع متعددة فحسب، وإنما يريد تركيبها معا، وذلك من جهة لإرضاء نزعته إلى تحقيق

---

[1] ibid. pp. 1-3.

[2] هنترميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها. ترجمة د. فؤاد زكريا، ص ٤٨.

شيء ما، ومن جهة أخرى لكي يرى نوع النموذج أو الصورة التي ستكونها القطع وهذا هو الأهم. فالعلم يكتفي بأن يقتطع أجزاء الصورة أو في حالات أكثر يضطره ضيق الوقت وقلة الطاقة إلى ذلك وأقصى ما يفعله هو أن يجمع البعض القليل منها لكي يكون جزءا فحسب من الصورة في أحد الأركان الصغيرة داخل الكل، أما الفيلسوف فيهتم بالكل أكثر مما يهتم بالأجزاء، وهو يتوق إلى تكوين الصورة الكاملة إلى حد أنه قد يعمل على سد الثغرات التي لم يتمكن العلم من ملئها بعد، وبذلك يحاول عن طريق الافتراض والاستدلال والتخمين، أن يصوغ صورة أكمل لطبيعة الأشياء.

لو افترضنا الآن تمكن العلم في مرحلة لاحقة من سد الثغرات وبالتالي تحقيق الصورة الكاملة كان علينا أن نتساءل عن طبيعة الدور الذى يمكن أن تقوم به الفلسفة بطبيعة الحال، إنه دور لا تحسد عليه، بل لعلنا لا نغالي إذا ما تعثرنا في الحصول على مثل هذا الدور، طالما أن منظورنا الوحيد في النظر إليها أصبح هو المنظور العلمي وحده، ولعل هذا المنظور هو الذى دفع ببعض الفلاسفة إلى محاولة تقديم فلسفة تنهل من نبع العلم وحده، تسمى بالفلسفة العلمية فنجد هانز ريشنباخ (١٨٩١ - ١٩٥٣) وهو من أقطاب الوضعية، يوحد بين نشأة العلم ونشأة الفلسفة، فهو يرى أن أساس المعرفة هو التعميم.

فالقوانين تعميمات والتعميم هو قوام التفسير ذاته،إن تفسير واقعة يعني ادراج هذه الواقعة في قانون عام[1] ويمضي ريشنباج فيقول: لا عجب أذن إن أدى التفسير الناجح لكثير من الظواهر الطبيعية إلى تكوين ميل إلى زيادة التعميم في الذهن البشرى.

ومع ذلك فإن الأمر الواقع المؤسف هو أن بعض الناس يميلون إلى تقديم اجابات حتى عندما تعوزهم وسائل الاهتداء إلى إجابات صحيحة. فالتفسير العلمي يقتضي ملاحظة واسعة النطاق. وتفكيرا نقديا فاحصا، وكلما كان التعميم الذى نسعى

---

(١) هانز ريشنباج: نشأة الفلسفة العلمية - ترجمة د. فؤاد زكريا ص ١٨-١٩.

اليه أعظم، كانت كمية المادة الملاحظة التى يحتاج اليها أكبر. وكان التفكير النقدى الذى يقتضيه أدق أما فى الحالات التى كان التفسير العلمى يخفق فيها نظرا إلى قصور المعرفة المتوافرة فى ذلك الوقت عن تقديم التعميم الصحيح. فقد كان الخيال يحل محله ويقدم نوعا من التفسير يشبع النزوع إلى العمومية عن طريق إرضائه بمشابهات ساذجة. وعندئذ كان يشيع الخلط بين التشبيهات السطحية، ولا سيما التشبيهات بالتجارب البشرية، وبين التعميمات، وكانت الأولى تؤخذ على أنها تعميمات، وهكذا تتم تهدئة الرغبة فى الوصول إلى العمومية، عن طريق تفسيرات وهمية وعلى هذا الأساس نبتت الفلسفة.

ويضرب ريشنباخ مثلا بمايعنيه بالتفسير الوهمى، فيقول: "إن الرغبة فى فهم العلم الفيزيائى قد أدت فى كل العصور إلى إثارة السؤال عن كيفية بدء العالم، وفى أساطير الشعوب جميعا تفسيرات بدائية عن أصل الكون. وأشهر قصة للخلق التى أنتجتها الروح العبرانية الخيالية.متضمنة فى العهد القديم، وهى ترجع إلى حوالى القرن التاسع.ق.م.وهى تفسير العالم على أنه من خلق (ياهوا). وهذا التفسير من النوع الساذج الذى يرضى ذهنا بدائيا أو ذهنا شبيها بأذهان الأطفال إذ يستعين بتشبيهات بشرية. فكما يصنع البشر بيوتا وأدوات وحدائق، كذلك صنع (ياهوا) العالم. وهكذا فإن السؤال عن منشأ العالم المادى، وهو من أعم الأسئلة وأكثرها أهمية، يجاب عليه عن طريق التشبيه من البيئة اليومية[1]".

ويميز ريشنباخ بين نوعين من التعميم الزائف، أحدهما لا يجلب ضررا والآخر ضار. أما أخطاء النوع الأول التى نصادفها فى كثير من الأحيان لدى فلاسفة ذوى أذهان تجريبية، فمن السهل تصحيحها وتقويمها فى ضوء المزيد من التجربة. أما أخطاء النوع الثانى،والتى تتألف من تشبيهات وتفسيرات وهمية، فتؤدى إلى المجادلات اللفظية الفارغة، وإلى النزعة القطعية الخطيرة، وهى النوع الذى يسود فى - رأى ريشنباخ - أعمال الفلاسفة التأمليين.

(١) المرجع السابق : ص ٢٢.

ويعرو ريشنباخ النوع الثانى من التعميم الزائف - شأنه فى ذلك شأن فلاسفة التحليل إلى وجود لغة فضفاضة تخلق أفكارا باطلة تضلل الفيلسوف فتجعله يقفز إلى نتائج لا يقرها المنطق، ومن هذا المنطلق أصبحت استعارة لفظية أصلا لمبحث فلسفي يسمى بالأنطولوجيا، ويفترض أنه يبحث فى الأسس النهائية للوجود على الرغم من أن عبارة الأسس النهائية للوجود " هى ذاتها استعارة لفظية" ومن هنا فإن الفيلسوف -كما يرى ريشنباخ - عندما يصادف أسئلة يعجز عن الإجابة عليها فإنه يشعر بإغراء لا يقاوم لكى يقدم لنا لغة مجازية بدلا من التفسير العلمى، فكأنه يتحدث لغة غير علمية لأنه يحاول الإجابة عن الأسئلة فى الوقت الذى تعوزه فيه الإجابة العلمية، ومن ثم كانت النتيجة المترتبة على هذه النزعة التشبيهية هى أن المذاهب الفلسفية - بدت لريشنباخ عائقا فى وجه الفلسفة العلمية وهى الفلسفة التى دعا إليها، وحدد نظرته النقدية للفكر الفلسفى كله من خلالها، وهى باختصار تقوم على تبعية الفلسفة للعلم كلية، فلا معنى لاستقلال الفلسفة، أو مشروعية نشاطها باعتبارها نظرا مستقلا بذاته. إنها تستمد شرعيتها فى ضوء علاقتها بالعلم وحده طالما أن تاريخ الفلسفة قد أثبت مرارا وتكرارا أن الأسئلة التى توجه إلى الفيلسوف متى انتقلت إلى العالم أصبحت الإجابة عنها أعمق وأقوى ضمانا، وهنا ينبغى أن يتوقف الفيلسوف عن إبداء أى رأى، أو أخذ زمام المبادرة لحل أية مشكلة، كما ينبغى من ناحية أخرى أن نحتكم إلى العلم وحده فى تقييم آراء الفلاسفة، حتى ما بدا منها خارج دائرة العلم فإذا ما أردنا على سبيل المثال الحكم على أهمية آراء أرسطو الميتافيزيقية كان علينا الحكم عليها إن لم يكن بالمعايير العلمية الحديثة فليكن بالمعايير العلمية لعصره، وهكذا تخضع المجالات الفلسفية جميعا بما فيها الميتافيزيقا لمجال واحد فحسب وهو العلم[1].

وبهذا بدت الفلسفة عند ريشنباخ أقرب إلى الأسطورة منها إلى العلم، وهى نفس النتيجة التى انتهى إليها أيضا قطب آخر من أقطاب المنطقية ونعنى به

---

(1) المرجع السابق - ص٢٥.

الفيلسوف المعاصر كارناب Carnap فالفلسفة بمعناها التقليدى عند كارناب هى أقرب إلى الأساطير والشعر منها إلى أى مجال آخر من مجالات الحضارة. فهى شأنها شان الأسطورة والشعر وليدة الانفعال والعاطفة[٢].

والحق أننا متى نظرنا إلى الفلسفة التقليدية باعتبارها ناشئة عن استخدام لغة فضفاضة تعبر عن العاطفة والوجدان أكثر مما تعبر عن العقل والمنطق كنا بذلك قد اقتربنا إلى حد كبير من عالم الأسطورة.

فكلاهما يمكن رده إلى مصدر واحد وهو اللغة. ونظرية ماكس مولر في نشأة الأسطورة عن اللغة تقترب كثيرا بل تكاد تتوحد مع موقف الوضعية المنطقية من الفلسفة التقليدية. فالأسطورة عند مولر ليست أكثر من مظهر من مظاهر اللغة، وإن كانت تمثل مظاهرها السلبية لا الإيجابية. فاللغة وكما سبق أن أشار فرنسيس بيكون مصدر هام من مصادر الأوهام والأباطيل. فهى تتألف من كلمات عامة، والتعميمات تدل على الغموض والإبهام على الدوام. وتعدد المعانى والمرادفات فى الكلمات ليست مظهرا من المظاهر العرضية للغة بل هى نتيجة لطبيعة اللغة ذاتها. فإذا كانت الأشياء تتصف بعدة صفات، منها ما يبدو فى بعض الحالات أكثر ارتباطا من بقية الصفات بالاسم الذى يطلق على الشيء، فإننا متى اتجهنا إلى العصور المبكرة لتبين لنا أنه كان لأغلب الأشياء أكثر من اسم. وأصالة اللغة تتناسب تناسبا طرديا مع تعدد المترادفات، وباستمرار استخدام هذه المترادفات تظهر وفرة من كلمات الجناس. فعندما نطلق على الشمس على سبيل المثال خمسين اسما مختلفا للتعبير عن خصائصها المختلفة، فإن بعض هذه الأشياء سرعان ما يستعمل للدلالة على أشياء أخرى يتصادف دلالتها على نفس الخصائص والصفات. وهكذا يمكن أن تشترك أشياء مختلفة فى نفس الاسم، وهو ما يؤدى إلى ظهور الجناس. وهذه نقطة الضعف الجوهرية فى اللغة، كما أنها تمثل من جهة أخرى الأصل التاريخى الذى انبثقت منه الأسطورة. لقد تساءل ماكس مولر عن كيفية تفسير تلك المرحلة من

---

[٢] د. زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة. ص ٢٩١.

تاريخ العقل الإنسانى، وهى المرحلة التى ظهرت فيها الحكايات الغريبة عن الآلهة والأبطال، وتلك الكائنات الخرافية، التى لم يرها أى إنسان، والتى يعجز أى عقل سوى على تصورها،وتوصل إلى نتيجة هامة فى ضوء دراسته لنشأة اللغة وتطورها مؤداها، أن تقدم اللغة ذاتها باعتبارها من أعظم حقائق الحضارة الإنسانية قد أدى بالتبعية إلى نشأة ظاهرة أخرى وهى ظاهرة الأساطير، وهو ما يرجع إلى تسمية نفس الشيء باسمين مختلفين وبالتالى انبثاق شخصيتين مختلفين من الاسمين، وبذلك تمكن مولر من تفسير ما أدت إليه الفاعلية العقلانية الكامنة وراء الكلام الإنسانى فقد ادت إلى نشأة الأساطير بخصائصها اللاعقلية غير المفهومة.

وبهذا تبدو الأسطورة كظاهرة مرضية، من ناحية أصلها وجوهرها معا. فهى مرض يبدأ فى ميدان اللغة، وهى ليست أكثر من وهم كبير، فهى ليست خدعة واعية، بل هى خدعة تنبع من طبيعة الكلام الإنسانى، وبذلك تدل الأسطورة على حالة من الحالات المرضية.

وقد تلاقت هذه النظرية فى نشأة الأسطورة مع نظرية التطور عند هربرت سبنسر H. Spencaer والتى تتضمنت دراسة تحليلية لنشأة الأديان. فقد اعتقد سبنسر أن عبادة الأسلاف تشكل المصدر الأساسى لكل الأديان، وأن أول صور العبادة لم تتجه إلى قوة الطبيعة، وإنما اتجهت إلى عبادة الأموات. لكننا إذا أردنا تفسير كيفية الانتقال من عبادة الأسلاف إلى عبادة آلهة فى صورة أشخاص، كان من الضرورى افتراض فرض يساعدنا على تفسير هذا الانتقال. ومن هنا افترض سبنسر أن الكلام الإنسانى يمكن أن يشكل الفرض الوحيد. فهو مجازى بطبيعته، إنه زاخر بالتشبيهات والاستعارات. وليس فى استطاعة العقل البدائى فهم هذه التشبيهات فهما مجازيا، بل انه ينظر إليها على أنها حقائق. كما أنه يتبع هذا المبدأ فى فكره و أفعاله. ومثل هذا التفسير الحرفى للكلمات أدى إلى عبادة النباتات والحيوانات وأخيرا إلى عبادة قوى الطبيعة .. وكان من العادات الشائعة فى المجتمع البدائى تسمية أى طفل حديث الولادة بأسماء نباتات وحيوانات ونجوم وأشياء طبيعية أخرى. ولم تكن هذه الأسماء فى حقيقتها أكثر من نعوت شخصية تعبر عن بعض الأوصاف الشخصية

التى تنسب إلى البشر.وقد أدى ذلك إلى إساءة تفسير كل الكلمات في ضوء معناها الحرفى، وعلى سبيل المثال، نجد أن استعمال كلمة فجر كاسم حقيقى لأى شخص، قد أدى تلقائيا إلى الاعتقاد بوجود هوية بين الشخص وبين الفجر. وعلاوة على ذلك، فإن إطلاق هذا الاسم على بعض القبائل المجاورة، أو على بعض المنتمين إليها أدى إلى ظهور تفسيرات مختلفة متناقضة عن أصل الفجر.

وهكذا نصل فى ضوء تحليلنا لطبيعة اللغة وتطورها إلى الأصل التاريخى لنشأة الأسطورة، فالأسطورة فى نهاية المطاف ليست إلا نتيجة لإساءة تفسير الكلمات والمصطلحات. إنها نتيجة لأوهام وأخطاء وأباطيل اللغة وحدها[1].

ويشارك الفيلسوف الانجليزى المعاصر ألفرد أير A. I Ayer، رأى كل من ريشنباخ وكارناب فى الهجوم على مبدأ استقلال الفلسفة، فنجده يحاول تحديد معنى الفلسفة، ويعترف صراحة بصعوبة الإجابة على مثل هذا التساؤل حتى بالنسبة للفيلسوف المحترف، فقد يقال إن الفلسفة تستهدف تحصيل المعرفة، وقد يقال إنها تتضمن بضعة قضايا يحاول الفيلسوف أن تسلم بصحتها، وعلى الرغم من هذه التعريفات إلا أن موضوع الفلسفة يظل غامضا لنا، فما هو الموضوع الذى تختص الفلسفة وحدها دون غيرها بدراسته بحيث يحق لنا مقارنته بغيره من الموضوعات التى تقوم ببحثها العلوم الأخرى.

وقد تبدو الإجابة الملائمة على مثل هذا الاستفسار أنه بالنظر إلى الفروع المختلفة للفلسفة فإنه لا يوجد موضوع واحد بل موضوعات مختلفة فالميتافيزيقا تختص بدراسة ما وراءبناء الواقع. وعلم الأخلاق يتناول قواعد السلوك الإنسانى، والمنطق يدرس قوانين التفكير الصحيح ونظرية المعرفة تبحث حدود إمكانياتنا وقدراتنا المعرفية، قد يسلم البعض بهذا وقد تبدو هذه الإجابة صحيحة لكنها فى حقيقتها إجابة مضللة تبعدنا كثيرا عن إدراك معنى الفلسفة، فإذا كان علم الأخلاق

---

(1) Cassircr' E, The myth of the state. Pp. 31-36.
والترجمة العربية للكتاب للدكتور أحمد حمدى محمود - ص ٣٥ - ٤٠.

يختص بدراسة السلوك الإنساني، إلا أنه من ناحية أخرى لا يقدم لنا دراسة وصفية للسلوك الإنساني على النحو الذى نجده فى علمى النفس والاجتماع، وإذا كانت نظرية المعرفة تعمل على كشف قدراتنا وطاقتنا المعرفية، إلا أنها لا يمكن أن تقارن أو توضع على نفس مستوى دائرة المعارف.

أما بالنسبة لعلم المنطق، فإنه يمثل حالة خاصة فهو علم صورى يرتبط بالرياضيات بالدرجة الأولى مما يصعب تمييزه عنها، ومن هنا فإنه يبدو فى رأى البعض منفصلا عن الفلسفة، لكن من ناحية أخرى فإن التساؤلات الفلسفية التى يمكن أن تثار بشأن المنطق شأنها فى ذلك شأن التساؤلات الخاصة بالرياضيات إلا أن مثل هذه التساؤلات - على الرغم من ذلك لا تدخل ضمن النسق المنطقى، بل هى تتناول حالة القضايا المنطقية وخصائص التصورات المنطقية والطابع المنطقى لأنواع معينة من البراهين.

وهكذا، فإن النتيجة التى يمكن أن ننتهى إليها من خلال تحليل وظيفة الفلسفة على النحو السابق، هى أن الفلسفة أساسا دراسة معيارية فهى ترتبط بتحديد المعايير التى تحكم استخدامنا للمفاهيم والتصورات وتقييماتنا للسلوك ومناهجنا فى التفكير.

لكن مثل هذه الإجابة من ناحية أخرى - تبدو قاصرة فى نظر أيرعن تحديد ماهية الفلسفة الحقيقية إذ أنه يمكن أن يرد عليها بالقول أن لكل نسق أو نظام معاييره الخاصة، وبالتالى فالرياضى ليس فى حاجة لمن يخبره بمعنى البرهان الصحيح، كما أن الفيزيائى ليس فى حاجة لمن يرشده إلى النظرية الصحيحة، ورجال القانون بدورهم لهم القدرة على تقدير صحة قرائنهم، والمؤرخ يمكنه تقدير قيمة مصادره، وهكذا تنتفى حاجة هؤلاء جميعا إلى الفلسفة.

لو كان الموقف على هذا النحو، فما دور الفلسفة. ما الدور الذى يمكن أن يساهم به الفيلسوف[1].

---

(1) Ayer. A. The Central questions of philosophy. Pp. 1-2.

وهكذا نجد أنفسنا أمام تساؤلات جديدة كلما حاولنا الإجابة على بعضها تكشفت أمامنا تساؤلات جديدة تزيد الموقف صعوبة، وهنا نجد أير يحاول أن يجد الإجابة عن تساؤلاته الأخيرة من خلال دراسة وظيفة أو مهمة الفلسفة فى أحد فروعها الهامة، وهى الميتافيزيقا، فماذا تعنى الميتافيزيقا؟ إنها فى استعمالها اللغوى العادى تعنى ما وراء الطبيعة.

ومع صعوبة تعريف الميتافيزيقا، إلا أنه يمكن تعريفها فى ضوء علاقتها بعلم الطبيعة، باعتبارها تتناول مجموعة التساؤلات التى تركتها العلوم الطبيعية بغير أن تجيب عليها، لكن ما نوعية هذه التساولات هنا يجيب البعض بأنها تتعلق بدراسة وبحث بنية الواقع، لكن أليس هذا هو نفس ما تقوم به العلوم الطبيعية، قد يقال إن كل علم من العلوم يختص بدراسة زاوية محددة من زوايا العالم، أما الميتافيزيقا فإنها تتجاوز دائرة العلوم التخصصية فى اهتمامها بالواقع ككل، لكن إذ كان الميتافيزيقى يقوم بنفس العمل الذى يقوم به العالم وإن كان ذلك على نطاق أوسع فكيف إذن يمكن التمييز بين الميتافيزيقا والعلوم الطبيعية، إن دوائر المعارف يمكنها أن تحل الدراسة الفيزيائية محل الدراسة الميتافيزيقية طالما أنها تتضمن كل النظريات والحقائق العلمية، وهنا يعترض البعض فيقول إن ما نتوقعه من الميتافيزيقى ليس مجرد قيامه بجمع كل النظريات العلمية فى عصره بل إننا نطالبه بأن يدمجها جميعا فى صورة كلية عن العالم. إن عليه أن يحقق الفكرة الهيجيلية بتوحيد شتى معارفنا فى مركب أعلى لكن الصعوبة هنا تكمن فى عدم وضوح ما يقصد صورة العالم ككل، ربما يطمح البعض فى الوصول إلى هدف أينشتين فى وجود نظرية عامة توحد بين كل من نظرية النسبية ونظريات الكوانتم[1].

وبالتالى يمكن الاكتفاء بعلم الفيزياء كعلم كلى شامل، ويمكن القول إن مثل هذا المطمح، قد تحقق بالفعل إلى درجة ما وبالتالى لم يعد مجرد حلم من الأحلام فقد أصبح لدينا الآن ما يدعونا إلى الاعتقاد فى إمكانية اشتقاق قوانين الكيمياء من الفيزياء، واشتقاق قوانين البيولوجيا من القوانين الكيميائية. فإذا أمكن

---

[1] ibid. pp. 2-3.

الكشف عن إمكانية اشتقاق القوانين النفسية والاجتماعية من القوانين البيولوجية،فإن البرنامج يصبح كاملا، ويمكن بالتالى إحالة جميع العلوم الأخرى إلى الفيزياء وحدها، وبهذا تصبح النظرية الفيزيائية قادرة وحدها على شرح وتفسير كل شيء. وبفضلها يصبح ممكنا تقديم صورة عن العالم ككل، لكن نظرية كهذه - في ضوء طابعها التجريدى المطلق، لا تستطيع أن تقدم لنا إلا صورة رمزية فحسب. ومن هنا تتبدى حاجاتنا إلى الرجوع إلى دوائر المعارف من أجل المزيد عن التفاصيل العينية الدقيقة.

وربما وجهت بعض الاعتراضات من ناحية المبدأ على رد ما هو عقلى إلى ما هو فيزيائى، أو رد ما هو عضوى إلى اللاعضوى، إلا أنه من الآن فصاعدا، فإن مثل هذه المشكلات تصبح مشكلات علمية بالدرجة الأولى. فإذا لم يكن هناك مثل هذا الاعتراض، أمكن القول بأن افتراض نظرية لتفسير العمليات والحالات العقلية فى ضوء الجهاز العصبى يصبح من صميم عمل علماء النفس وحدهم. أما بالنسبة للميتافيزيقا بنظرياتها التى يستحيل اختبارها بالملاحظة فإنه يصبح من العسير عليها أن تجد شيئا تساهم به.

ومن المفاهيم الطموحة أيضا، التى التصقت بالبحث الميتافيزيقى. المفهوم الذى يعزو النظر الميتافيزيقى إلى محاولة تجاوز عالم الظاهر إلى عالم الباطن.

وهنا تتميز الميتافيزيقا عن العلوم التى تقتصر على بحث منطق عالم الظواهر وحده. إلا أن مثل هذه النظرة -في رأى أير - من أبرز ما تميزت به الفلسفة الشرقية عن الفلسفة الغربية، كما أنها ظلت محتفظة بجاذبيتها فى أعين كل من اعتبر الفلسفة فى منزلة عليا لا تدانيها منزلة أخرى وكل من ألحق العلوم الطبيعية بالنزعة المادية وحدها. حقا إن الظواهر يمكن أن تخدعنا. لكن عندما نحلل هذا الأمر نتبين أن الظواهر لا تتعارض مع شيء من نظام آخر بقدر ما تتعارض مع بعضها البعض، وفى ضوء تفسيرنا لبعض الملاحظات بطريقة لا تدعمها ملاحظات أخرى،

فإننا نميل عادة -من واقع اعتقادنا بأن الواقع كما هو في حقيقته يتخفى عنا- إلى اعتبار أن الأشياء ليست دائما على ما تبدو عليه[١].

وهكذا تسقط مختلف دعاوى النظر الفلسفي المجرد وبالتالي يسقط مفهوم الفلسفة التقليدى باعتبارها نظرة كلية شمولية متعالية على مجالات العلوم الوضعية التخصصية.

والآن، ما هو الدور الذى يمكن للفلسفة أن تقوم به عند أير وغيره من أنصار النظرة العلمية؟

إن الفلسفة عند أير لا يمكنها أن تتجاوز نطاق المحسوس ابتغاء معرفة واقع آخر يتجاوز نطاق العلم والإدراك الفطرى[٢]. والفلسفة بذلك لا يمكنها أن تدعى قدرتها على البحث في المبادىء الأولى، وهى ترفض النظرة التقليدية للفلسفة التى مؤداها تحديد مجال البحث الفلسفى بدراسة الواقع ككل[٣]. وفى ضوء هذه النظرية نجد أنفسنا في مواجهة قضايا الميتافيزيقا وجها لوجه وهى فى حقيقة أمرها ليست قضايا حقيقية بل هى أشباه قضايا، انبعثت نتيجة تجاهل منطق اللغة، أو بعبارة أخرى، إنها نتيجة أخطاء منطقية فحسب مرتبطة بطريقة استعمال اللغة[٤].

ومن هنا فإن قضاياها أقرب إلى قضايا الشعر العاطفية[5]. وبذلك تقترب نظرتها من نظرة الأسطورة إلى حد كبير، فما تقدمه لنا الميتافيزيقا فى نهاية المطاف لا يختلف كثيرا عما تقدمه الأساطير أو الأعمال الفنية. فهى تكتفى بالتعبير عن دائرة الانفعالات أو العواطف، وإن حاولت ذلك من خلال صيغة عقلية.

ويصل أير من خلال نقده للنظرة التقليدية للفلسفة إلى تحديد وظيفة محددة ينبغى أن تلتزم بها الفلسفة، ألا وهى وظيفة التحليل المنطقى للمفاهيم والرموز العلمية، ومن ثم فالفلسفة هى نشاط تحليلى فى المقام الأول[6].

---

(1) ibid. p. 4.
(2) Ayer. A. j. Lanquage, Truth and Logic. P. 45.
(3) ibid. p. 64.
(4) ibid. p.56-58.
(5) ibid. p. 59.

ويوضح لنا أيضا الفيلسوف النمساوى لودفيج يوهان فتجنشتين Ludwig Wittgentein (١٨٨٩-١٩٥١) دور الفلسفة فيقول:

ليست الفلسفة علما من العلوم الطبيعية (كلمة فلسفة يجب أن تعنى شيئا إما أن يكون أعلى أو أدنى من العلوم الطبيعية ولكن ليس على مستواها).

إن موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقى للأفكار، فالفلسفة ليست نظرية من النظريات، بل هى فاعلية. ولذا يتكون العمل الفلسفى أساسا من توضيحات. ولا تكون نتيجة الفلسفة عددا من القضايا الفلسفية، إنما هى توضيح القضايا فالفلسفة يجب أن تعمل على توضيح وتحديد الأفكار بكل دقة وإلا ظلت تلك الأفكار مبهمة إذا جاز لنا هذا الوصف.

إن الفلسفة يجب أن تحدد ما يمكن التفكير فيه، وبالتالى مالا يمكن التفكير فيه. إنها تحدد ما لا يمكن التفكير وذلك من خلال ما يمكن التفكير فيه[1].

وإذا كانت مهمة الفلسفة أصبحت مقصورة على عملية التوضيح المنطقى للقضايا، فلنا أن نتساءل كيف يتسنى تحقيق مثل هذا الهدف. هنا نرى أصحاب هذا الاتجاه يعولون على دور التحليل وأهميته بالنسبة لتحقيق هذه المهمة، ومن هنا سميت فلسفتهم بالفلسفة التحليلية.

وهنا نتساءل ما المقصود بالفلسفة التحليلية. ولعلنا لو نظرنا إلى ما يقوم به العالم وليكن عالم الكيمياء لاستطعنا توضيح معنى التحليل الفلسفى، فإذا كان عالم الكيمياء يقوم بتحليل المركبات المادية وردها إلى أبسط العناصر المكونة لها، فإن فيلسوف التحليل يقوم بدوره بهذه العملية التحليلية لكنه يقوم بها فى مجال اللغة، ومثل هذه الدراسة لعالم اللغة تختلف اختلافا جذريا عن الدراسات واللغوية الأخرى المعروفة باللغويات والصوتيات أو علوم اللسان[2].

---

(1) د. عزمى إسلام. لدفيج فتجنشتين. ص. ٣٧٠-٣٧٢.

انظر أيضا رسالة منطقية لفتجنشتين ترجمة د. عزمى إسلام.

(2) Ammetmenn, R. (editor) Classics of Analytic Philosophy. P. 2.

ذلك ان الفيلسوف التحليلى لا يعنى بدراسة اللغة لوضع آراء علمية بشأنها بقدر ما يعنى بها لاعتقاده بأن مثل هذه الدراسة لها قيمتها بالنسبة للفلسفة ذاتها.

وبالرغم من اتفاق فلاسفة التحليل على البدء بدراسة اللغة إلا أنه يوجد اتفاق عام بينهم حول اللغة التى يدرسونها. فالبعض يرى أن التحليل الفلسفى للغة ينبغى أن يتجه إلى تكوين أنسقة لغوية اصطناعية جديدة باعتبار أن قوانين مثل هذه الأنسقة اللغوية الجديدة تعد أوضح وأكمل وأدق من القوانين التى تحكم استعمالنا للغة العادية. فكما أن العلم عليه أن يخلق مفرداته التقنية ويقدم تصوراته الرئيسة، كالطاقة والكتلة والذرة فإن الفلسفة بدورها عليها أن تطور وتنمى مفرداتها وتنشىء سلسلة من التصورات لحل مشكلاتها الأساسية. وهؤلاء يلقبون بفلاسفة الوضعية المنطقية، لكن بالإضافة إلى هذا الفريق فإنه يوجد فريق آخر من فلاسفة التحليل يرى أن مثل هذه اللغات الاصطناعية تبدو فائدتها محدودة بالنسبة للفلسفة، وفى رأيهم أن المشكلات الفلسفية يمكن حلها عن طريق التحليل الدقيق للغة العادية التى نستخدمها جميعا فى اتصالنا ببعضنا البعض، وهؤلاء الفلاسفة يلقبون بفلاسفة اللغة العادية.

فالفريق الأول – فريق الوضعية المنطقية – حدد هدفه الرئيسى فى وضع أساس راسخ للعلم، وبالإضافة إلى ذلك فهو يرى أن مثل هذا الأساس المتين الذى يتحقق بالتحليل المنطقى لكل القضايا والمفاهيم،سواء تلك المستخدمة فى العلوم أو فى اللغة اليومية، يمكن أن يؤدى إلى إطار لعلم موحد، ويعنى بالعلم الموحد نسقا شاملا من المفاهيم والألفاظ المشتركة بين كل العلوم المختلفة، دون أن ينفرد بها علم واحد أو اثنان فقط، ومثل هذه اللغة يمكن اعتبارها لغة عالمية للعلم، ويمكن عن طريقها الجمع بين عبارات تنتمى إلى ميادين مختلفة فى قضايا ذات معنى.

ومتى انتقلنا إلى الفريق الثانى وهو فريق الفلسفة التحليلية لوجدناه يركز بحثه على مجال اللغة العادية اليومية فحسب، دون أن يتجاوز هذا الهدف إلى خلق أو اصطناع أنسقة لغوية جديدة أو لغة عالمية بديلة فالاهتمام هنا ينصب بالدرجة

الأولى على معنى اللفظة في استعمالها، وهو ما يمكن ملاحظته في التطور الأخير لفلسفة فتجنشتين، والتي تبدت بصفة خاصة في كتابه "مباحث فلسفية".

وهكذا يمكننا التميز بين مدرستين أساسيتين من مدارس التحليل، مدرسة تستهدف تقديم أنسقة لغوية جديدة وتعرف باسم الوضعية المنطقية ومدرسة أخرى تعتنى بتحليل اللغة العادية فحسب وتعرف باسم مدرسة التحليل اللغوى.

ويمكن القول بأن معظم فلاسفة التحليل المعاصرين إنما يدينون بالفضل إلى كل من جورج مور وبرتراندرسل اللذين التقيا في كمبردج عام ١٨٩٠ فكان اتفاقهما حول الثورة على المثالية التي تمثلها النزعة الهيجيلية الجديدة وهي التي كانت سائدة في انجلترا وقتها، وكان ألمع الفلاسفة الانجليز المثاليين في ذلك الوقت هو الفيلسوف الانجليزى المعروف برادلي وقد اعتمد مور في حملته على النزعة المثالية على إيمانه بصدق الإدراك أو الذوق الفطرى Common Sense الذى يمكننا الحصول على معرفة لا ينبغي أن تكون موضع تساؤل. حتى إذا ما تيقن من صدق هذه المعرفة في ضوء الإدراك الفطرى نراه يعمل بعد هذا على تحليل هذه المعرفة لمعرفة عناصرها وإدراك مقوماتها وتفهم مدلولاتها، ومن هنا فإن مور لم يعمد إلى بناء مذهب ميتافيزيقى شامل بل اكتفى بتحليل أقوال الفلاسفة لكشف الأخطاء والمغالطات التي حفلت بها كتاباتهم، ومن هنا وجدناه يصرح لنا بنظرته الفلسفية قائلا((لا أظن أن العلم أو العلوم كانت لتوحي إلى بأية مشكلات فلسفية، أما ما قد أوحى إلى بالمشكلات الفلسفية فهو أشياء قالها فلاسفة آخرون عن العالم وعن العلوم وفي كثير من هذه المسائل التي أوحى إلى بها عن هذا الطريق وجدت نفسي – وما أزال أجد نفسي .. مشغوفا بالبحث كل الشغف، وكانت هذه المسائل على نوعين رئيسين:

<u>النوع الأول</u>: منها مشكلات تدور حول ما يكون الفيلسوف المعين قد قصد إليه بشيء قاله، فماذا عساه يعني على وجه الدقة بهذه العبارة أو تلك مما ورد في فلسفته؟

والنوع الثاني: مشكلات تدور حول هذا السؤال: ماذا يسوغ لهذا الفيلسوف أو ذاك أن يصف هذه العبارة أو تلك من أقواله بأنها حق.

وشارك رسل زميله مور في فحص المثالية بنزعتها الميتافيزيقية وإن استند في هجومه إلى أسباب ومبرارات مختلفة تستلزم من طبيعة التحليلات الرياضية المنطقية ذاتها، ذلك أن المثالية متى آمنت بأن وجود الشيء هو قابليته للإدراك فإنها تكون بذلك قد أحالت الوجود إلى الذات، ولما كانت الذات بطبيعتها روحانية كان معنى ذلك أن الوجود كله روحانيا أيضا، وبالتالي فإنه لا توجد إلا حقيقة واحدة فحسب ومثل هذا الرأي ينتج عنه استحالة وجود حقائق جزئية كحقائق الرياضة، وهي نتيجة لا يمكن تقبلها، ومن ثم لم يرد رسل للفلسفة أن تقدم نسقا ميتافيزيقيا شاملا يستوعب كل شيء، بل لقد قارب الفلسفة من العلم بأن جعلها تنصرف إلى دراسة بعض المسائل الجزئية في ضوء المنهج الرياضي الذي يكتفي بتحليل الأفكار وردها جميعا إلى عناصرها الأصلية الأولى.

وبهذا يمكن للفلسفة أن تحاكي العلم فتحقق تقدما شبيها بما حققه[1].

والحق أن الفلسفة عند رسل كما أوضح في الفصل الذي كتبه تحت عنوان المنطق باعتباره ماهية الفلسفة من كتابه "معرفتنا بالعالم الخارجي"، لا تعدو أن تكون مجرد تحليلات منطقية فحسب، والفيلسوف عند رسل ينبغي أن يكون محايدا وموضوعيا من الناحية الخلقية، ومن هنا استبعد قضايا الأخلاق، كما أستبعد محاولة تقديم نظرة شاملة للكون من دائرة البحث الفلسفي[2]. فالفلسفة عنده ينبغي أن تلتزم بالمنهج العلمي، ومن منطق هذا الالتزام، عليها أن تنصرف إلى دراسة المسائل الجزئية المنطقية أو الطبيعية.

وعلى الرغم من اتفاق مور مع رسل في الهجوم على المثالية، إلا أنهما لم ينتابهما الشك في إمكانية حل بعض المشكلات الميتافيزيقية، ومن هنا كان اعتقادهما بأن الحقيقة الميتافيزيقية ليست ممكنة فحسب، بل لقد نجحا في التوصل

---

[1] ibid. pp. 3-4.
[2] Passimore, J. A. Hundered Years of philosophy. Pp. 215-216.

إلى شيء منها، ومن ثم فإن عدم اقتناعهما بالفلاسفة السابقين عليهما إنما يعود بالدرجة الأولى إلى تلك الوسائل التى استعملت لحل المشكلات الميتافيزيقية باعتبار أن التحليل سواء كان عن طريق المنطق الرمزى أو عن طريق تحليل اللغة العادية يعد هو وحده الوسيلة المأمونة لتحديد وتوضيح المشكلات الفلسفية وبالتالى حلها. وبرغم موقفهما هذا، إلا أن أحدا لا يمكنه إنكار تأثيرهما العميق فى نشأة الوضعية المنطقية، وإن لم يتحقق مثل التأثير بصورة مباشرة وإنما تحقق بفضل فيلسوف تحليلى آخر تتلمذ على أيدى رسل ومور ونعنى به لود فيج فتجنشتين. فالفلسفة عند فتجنشتين تعتبر بدرجة أساسية مجرد نشاط لتوضيح اللغة، ومن ثم فإنها لا يمكن أن تكون مصدرا لحقيقة هذا العالم، بل إن واجب الفيلسوف الوحيد هو أن يكشف لمن تؤرقه تساؤلات ميتافيزيقية متنوعة - يكشف له أن مثل هذه التساؤلات هى فى حقيقتها بلا معنى ولا يمكن الإجابة عليها.

يقول فتجنشتين ((إن معظم القضايا والأسئلة التى كتبت عن موضوعات فلسفية ليست كاذبة فحسب بل هى أيضا عديمة المعنى. وعلى هذا فإننا لا نستطيع أن نجيب على مثل هذا النوع من الأسئلة ولكننا نكتفى بأن نقرر فقط إنها عديمة المعنى. ذلك أن معظم الأسئلة والقضايا التى يقولها الفلاسفة إنما نشأت نتيجة عدم فهمنا لمنطق لغتنا. والحق أن تأثير فتجنشتين على الوضعية المنطقية كان عميقا للغاية وخصوصا فى المرحلة الأولى من مراحل تطوره، ففى هذه المرحلة وقع فيها تحت تأثير رسل وكتب رسالته فى المنطق، والتى تأثر بها أنصار الوضعية المنطقية فى ضوء دعوته إلى ضرورة وجود لغة علمية جديدة.

أما فى المرحلة الثانية من مراحل تطوره، فقد اتجه فيها إلى تحليل اللغة العادية التى نستعملها، أو بعبارة أخرى، اتجه إلى البحث عن معنى اللفظة فى استعمالها. ومن ثم اختلفت نظرية المعنى عند فتجنشتين على نحو ما بدت عليه فى "رسالة منطقية" عن نظريته فى المعنى فى مرحلته الفلسفية المتأخرة كما عبر عنها فى كتابه "مباحث فلسفية" ١٩٣٥، فقد تخلى عن نظريته فى التطابق بين اللغة والواقع. مع ضرورة إبداع لغة رمزية اصطناعية مثالية جديدة، مكتفيا بالبحث عن

معنى اللغة كما تستعمل في الحياة العادية اليومية، فاللغة هنا مجرد أداة لتحقيق أغراض وحاجات إنسانية وليست مجرد وسيلة لتصوير الوقائع والموضوعات فحسب[*].

ثم جاءت الخطوة الحاسمة عندما تأسست حلقة فيينا عام ١٩٢٩ على يد الفيلسوف النمساوى مورتس شليك Mortiz Schlick (١٩٨٣-١٩٣٦).

لم ينكر شليك قيمة الفلسفة، لكنه رفض النظر إليها بوصفها فرعا من فروع المعرفة، ومن هنا كان هجومه على محاولات رفاقه من الوضعيين الذين ساروا على نفس خطوات رسل، وحاولوا تأسيس فلسفة علمية Scientific Philosophy أو استبدال مصطلح منطق العلم Logic of Science بمصطلح الفلسفة Philosophy وكان الخطأ الذى وقعوا فيه مصدره اعتقادهم بأن عملهم هذا قد نجح فى التخلص كلية من التقاليد الفلسفية العريقة، وظنهم بإمكانية إحلال أى نوع من المعرفة العلمية محل الفلسفة، ذلك أن الفلسفة كما يراها شليك. متفقا فى ذلك مع رأى فتجنشتين هى فى المقام الأول نشاط Activity وليست علما أو نظرية. ومثل هذا النشاط يتخذ من البحث فى معانى الكلمات مجالا أساسيا له[1].

وهكذا تحولت الفلسفة عند أنصار الوضعية المنطقية إلى مجرد تحليل للألفاظ وتعريف لها، وكان هذا الموقف بمثابة ثورة على النظرة المتعارف عليها لعالم الفلسفة، فكان من الطبيعى أن تتناولها الأقلام ما بين متحمس لها، وثائر عليها. واختلفت المنطلقات التى انطلق أصحابها منها، فمنطلق يدعو إلى رفض الخرافة والأسطورة والميتافيزيقا والالتزام بمنطق البحث العلمى فحسب، ومنطلق آخر يرى أن التحليل اللفظى فحسب هو سلب لوظيفة الفلسفة الحقيقية بل وإلغاء لها وشل لقدرتها على التغيير والثورة. وفى لغتنا العربية تعددت الكتابات التى تناولت هذا الأمر بالتقييم والنقد، نذكر منها مؤلفات الأساتذة زكى نجيب محمود وتوفيق

(*) لتفصيل موقف فتجنشتين راجع كتاب الدكتور عزمى إسلام عن فتجنشتين.

(1) ibid. pp. 369 – 370.

الطويل ويحيى هويدى وزكريا إبراهيم وياسين خليل وغيرهم(*)، وفى الغرب تعددت الدراسات التى أيدت أو رفضت الوضعية المنطقية، وإن كان من أبرز الرافضين لها هربرت ماركيوز فى تناوله لها باعتبارها فلسفة محافظة تلتزم بمنطق الواقع الفعلى ولا تعمل على تغييره[1] وأصحاب التيارات الماركسية فى نقدهم لها باعتبارها بعيدة عن تفهم جدلية الواقع الاجتماعى فى ضوء نزعتها الصورية المجردة[2]،يضاف إلى هذا نقد سوزان لا نجر لها فى كتابها "الفلسفة مفتاح جديد" من منطلق تجاهل الوضعية المنطقية للآفاق الرحبة لعالم المعنى[3].

وليس مجالنا هنا عرض كل هذا الآراء، وإنما حسبنا القول إن الوضعية المنطقية إذا كانت قد وحدت بين مفهوم الفلسفة وعالم الأسطورة، فإنها لم تبتعد كلية عن عالم الأسطورة بسقوطها فى عالم الألفاظ والعبارات باعتباره وحده العالم الجدير بالاهتمام، وهو العالم البعيد عن كل التجارب والواقع والظواهر الفعلية المعايشة. ومن هنا يمكن أن نطلق عليه عالم البروتوكول باعتباره مرتبطا بلغة البروتوكول عند كارناب، وهى لغة رمزية خالصة لا علاقة لها بالواقع التجريبى[4].

تدفعنا الوضعية المنطقية إلى هذا العالم، وإلى هذه اللغة، فتدفعنا بذلك إلى فقدان هويتنا الإنسانية، والتعامل مع رموز مجردة هى أشبه برموز الأساطير المقدسة، فقد تم تفريغها من مضامينها الواقعية وأبعادها الإنسانية. فتحولت بذلك إلى كيانات تبدو مستقلة عنا، تواجهنا وتفرض وجودها علينا، وما علينا إلا أن نتحرك من خلالها، ويتحدد نشاطنا كله فى إطارها.

(*) انظر على سبيل المثال المؤلفات التالية: المنطق الوضعى، خرافة الميتافيزيقيا، نحو فلسفة علمية للدكتور زكى نجيب محمود، أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل، الوضعية المنطقية فى الميزان، الفلسفة الحديثة والمعاصرة للدكتور يحى هويدى، دراسات فى الفلسفة المعاصرة للدكتور زكريا إبراهيم ومقدمة فى الفلسفة المعاصرة للدكتور ياسين خليل، فلسفة برتراند رسل للدكتور محمد مهران.

(1) Marcuse, H. Negations. P. 142.

(2) انظر فى ذلك ما كتب عن الوضعية المنطقية فى دراستنا عن ليفى شتراوس والحضارة المعاصرة.

(3) انظر كتاب سوزان لانجر. Philosophy in a new key

(4) Passmore, J. A. Hundred Years of Philosophy. Pp. 376-379.

الفصل الثامن

عـــالمـنا المعـاصـر

حول أسطورة التكنولوجيا

وصولا إلى المعلوماتية

هل كان في ذهن ديكارت عندما رأى أن كل شيء في العالم الحسي يتم آليا، أي بتطبيق قوانين الحركة فحسب ودون أن تتدخل أي علة خارجية، وكأن الكون المادى قضية رياضية تنبسط وفقا لقوانين آلية، بل وعندما رأى فى الآلية تفسيرا للأجسام العضوية أيضا - نقول هل كان في ذهنه عندما قدم نظريته في الآلية الشاملة صورة متوقعة للتكنولوجيا المعاصرة، وصورة أخرى موازية لها لفلسفة التكنولوجيا؟ حقا إن أهداف ديكارت لم تكن تستهدف تأسيس فلسفة في التكنولوجيا، ونظريته في آلية الحيوان التي مؤداها أن الحيوان ما هو إلا مجموعة من اللوالب والعجلات والأنابيب والمضخات وغيرها من الماكينات والآلات الصناعية لم تكن تستهدف إلا البرهنة على عدم إمكانية نسبة النفوس إلى أنواع الحيوان[1] لكن هذا لا ينفي بأنه كان من المبشرين بفلسفة التكنولوجيا، رغم اختلاف المقاصد على نحو ما.

والحق أن الاهتمام بفلسفة التكنولوجيا هو اهتمام حديث نسبيا، وقبيل الحرب العالمية الثانية لم يكن تناول قضية التكنولوجيا من نصيب الفلاسفة والمفكرين بقدر ما كان من نصيب الشعراء والفنانين، ولا شك أن التقدم التكنولوجي المتزايد منذ الثورة الصناعية قد توافق مع سيطرة الإنسان على الطبيعة والنزعة التفاؤلية لعصر التنوير، كما ساهمت نظريات التطور الاجتماعية والبيولوجية في القرن التاسع عشر في تنبيه الأذهان إلى توقع حدوث تطور مادى تكنولوجي بعيد المدى يؤثر بدوره على التقدم الاجتماعي والأخلاقي والثقافي للجنس البشري. ومع ذلك، فسرعان ما اهتزت الثقة في إمكانيات التكنولوجيا، وبعد أن كانت ثقة مطلقة لا حدود لها أصبحت ثقة محدودة تبعث على الشك أكثر مما تبعث

[1] لتفصيل موقف ديكارت انظر كتاب أستاذنا الدكتور عثمان أمين عن ديكارت وخصوصا الفصل الرابع من هذا الكتاب.

على اليقين، ومن ثم بدأ التوتر بين الوعى بحدود التقدم وبين الفكرة التقليدية عن إمكانية تحقيق تقدم مستمر.وطفت إلى السطح مشكلات عديدة، كنقص الموارد وسباق التسلح والتبيؤ أو العلاقة بين الكائنات وبيئتها. ومثل هذه المشكلات أوجدت ما يشبه السخط أو التذمر تجاه مسئولية التكنولوجيا.

وبدت التكنولوجيا بمثابة كبش الفداء لكل شرور عصرنا[1]، واتجه العديد من فلاسفة الحضارة إلى الهجوم عليها واعتبارها التجسيد الحى لأزمة الحضارة الغربية المعاصرة. ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل لقد اتخذت التكنولوجيا شكل الأسطورة، وبالتالى كان لابد من مقاومتها، بمعنى تخليصها من أبعادها الأسطورية وإدخالها فى مجال النظرة النقدية والتقييم الإنسانى. ولم يعد بمقدور الفيلسوف المعاصر أن يتجاهل تأثير التكنولوجيا على مجرى الواقع الإنسانى، ولو حاولنا عرض اهتمامات الفكر المعاصر بقضية التكنولوجيا لضاق بنا المجال. فلم تعد قضية التكنولوجيا من القضايا الهامشية أو الثانوية بالنسبة للعالم الفلسفى. بل أصبحت قضية جوهرية محورية تستحق كل اهتمام. وهكذا تغيرت التقاليد الفلسفية والتى كانت تقصر مجال الفلسفة على عالم التأملات النظرية والأفكار الثابتة بعيدا عن النشاط العلمى التكنولوجى بما يتسم به من طبيعة إجرائية.

لقد بدت التكنولوجيا عند البعض مجرد حرفة Craft أو على الأقل مجرد تطبيق للاكتشافات العلمية، وهى على هذا النحو مجرد نشاط أقل شأنا أو قيمة من غيره، لا يستحق البحث الفلسفى. وباستثناء الفلسفة الماركسية، فإن الاتجاه إلى تناول الإنسان بوصفه حيوانا عاقلا أدى إلى تجاهل النظر إليه بوصفه حيوانا صانعا Homo Fabre، وإن كان هذا لا يعنى أنه لم تكن هناك بحوث فلسفية تتعلق بالتكنولوجيا بصفة عامة، إلا أنه يمكن القول أن البحث الفلسفى التخصصى فى مجال التكنولوجيا من خلال الدراسة الأكاديمية لم يوجد كميدان أو حقل معترف به إلا منذ فترة وجيزة نسبيا لا تتناسب مع تاريخ الفلسفة المعاصرة،

---

(1) **Guttorom Flisto. (editor). Contemporary Philosophy of Science. Vol 2. Pp. 361-362.**

وربما قيل في تفسير ذلك، أن التكنولوجيا نفسها لم يتضح تأثيرها ومدى خطورتها على الحياة المعاصرة إلا مؤخرا، وبالتالي فإن الاهتمام بها فلسفيا كقوة مؤثرة يتزامن مع المرحلة الراهنة لتطورها. ومن ثم فإن جملة التحديات التي أوجدتها فرضت على الفلاسفة ضرورة التصدى لها. إذا أضفنا إلى ذلك أنه إذا كان على العلم والتكنولوجيا أن يوضحا المشكلات الفعلية والنتائج المترتبة على فعل معين، بينما تتناول العلوم الإنسانية، بما فيها الفلسفة، القضايا المعيارية، باستثناء بعض الاتجاهات الفلسفية، أمكن بالتالي أن نتبين - في حالة مراعاة مبدأ تقسيم العمل بين المجالين - أن المشكلات المتعلقة بمنطقة التكامل بينهما ليست من اختصاص أي مجال منهما. وإذا كان من بين واجبات الفلسفة أن تقوم بمناقشة روح العصر مناقشة نقدية، أمكن بالتالي تأكيد مشروعية فلسفة التكنولوجيا[1].

والحق أن الاهتمام المتزايد بمناقشة مشكلات فلسفة التكنولوجيا ينعكس على عدد البحوث التي ألقيت في العديد من المؤتمرات الفلسفية وأبرزها مؤتمر فيينا ١٩٦٨ وفارنا ١٩٧٣ ودوسلدورف ١٩٧٨[2].

وفي ضوء الاهتمام المتزايد باتخاذ التكنولوجيا موضوعا للنقد والتحليل، كان لابد من العمل على تعريفها وإيضاح معناها. هنا تعددت المحاولات، وتعددت بالتالي الأبعاد التي يمكن أن تتضمنها التكنولوجيا. فنجد عند كل من لينك Lenk وروبول Rophl محاولة نحو استخلاص العناصر الأساسية للتكنولوجيا من خلال مجموع ما كتب بالألمانية حول موضوع التكنولوجيا على النحو التالي: علم طبيعي تطبيقي، مركب من الآلات والسرعة، تعبير عن إرادة القوة واستغلال الطبيعة والكشف عن أسرار الطبيعة وإعادة صياغتها، تحقيق الأفكار والتصورات، الخلاص الذاتي للإنسان، الإنتاج بوفرة، تحرير الإنسان من أغلال الطبيعة، خلق بيئة اصطناعية، تموضع العمل الإنساني.

---

(1) ibid. p. 362-363.
(2) ibid. p. 363.

ومع تعدد هذه الخصائص والسمات ظهرت الحاجة إلى تصنيفها داخل نسق معين، ومن هنا اقترح روبول التمييز بين ثلاثة مظاهر للتكنولوجيا وهي: المظهر الطبيعي ويشمل العلم والهندسة وعلم التبيؤ، المظهر الفردي والإنساني ويشمل الأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم وظائف الأعضاء وعلم الجمال، المظهر الاجتماعي ويشمل الاقتصاد وعلم الاجتماع والعلوم السياسية والتاريخية.

واقترح مكجين McGinn تناول التكنولوجيا كصورة من صور النشاط الإنساني مثلها في ذلك مثل العلم والفن والدين والرياضة، وإن كان هذا لا ينفي تميزها بطبيعة خاصة، فهي نشاط صناعي ينتج أشياء مادية ويشكل أشياء ويستهدف مد نطاق الفعالية الإنسانية إلى مجالات متعددة، وهو يعتمد على العلم والمعرفة واستخدام وتوظيف الموارد المتاحة، وهو نشاط منهجي، وهو يكتسب وحدته في وسط اجتماعي ثقافي، كما يتشكل بواسطة زمرة المهن العقلية الموجودة في ذلك الوسط.

ويقترح ميتشام Mitcham تعريف التكنولوجيا من الناحية الوظيفية في ضوء عدة وسائل على النحو التالي: التكنولوجيا كموضوع يشمل الأجهزة والأدوات والآلات، التكنولوجيا كمعرفة تشمل المهارات والقواعد والنظريات، التكنولوجيا كعملية تشمل الاختراع والتصميم والصنع والاستعمال، التكنولوجيا كاختيار تشمل الإدارة والواقع والحاجة والقصد. وهو ينظر إلى العنصر الأخير المتعلق بالاختيار باعتباره العنصر الذى يربط التكنولوجيا بمجال التقييمات الثقافية[1].

ويمكن أيضا التمييز بين معنيين للتكنولوجيا، معنى ضيق وآخر متسع. فالتكنولوجيا بمعناها الضيق تشمل المنتجات المادية العينية التي تنتج وتستعمل بواسطة تطبيق نظم هندسية. وفي ضوء تعريف التكنولوجيا على هذا النحو الذى يفيد قيامها بتغيير العالم المادى، تصبح التكنولوجيا تعبيرا عن كل شيء يضعه الإنسان بنشاطه الإبداعي بين نفسه وبين العالم الموضوعي.

---

[1] ibid. pp. 369.

أما إذا اتجهنا إلى التكنولوجيا بمعناها المتسع لوجدنا أنها لا تتحدد بميدان الهندسة، بل تمتد إلى كل نشاط فعال منهجي. وهنا نحدد التكنولوجيا باعتبارها جملة الطرق التى نصل إليها بصورة عقلية تتسم بالكفاءة المطلقة فى كل مجال من مجالات النشاط الإنسانى. وعند ماركيوز نجده يرى أنه بواسطة التكنولوجيا يتحقق امتزاج الثقافة والسياسة والاقتصاد فى نسق شامل يبتلع أو يرد كل البدائل[1]. ولعل هذا التعريف وراء اعتقاد البعض، ومنهم ماركيوز بقدرة التكنولوجيا المعاصرة على التقريب بين النظامين الرأسمالى , والاشتراكى، وإلغاء ما بينهما من فوارق.

مع تعدد التعريفات التى قدمت للتكنولوجيا فإن تعريفها من خلال محاولة التقريب بين النظامين الرأسمالى والاشتراكى، وإلغاء الاختلاف بين العلم والتكنولوجيا يتوقف إلى حد بعيد على الأسلوب الذى نتناول به التكنولوجيا، فإذا كنا نوحد بينها وبين العلوم الهندسية، لم يعد الاختلاف بين العلم والتكنولوجيا على درجة من الأهمية. وهناك من يرى أن الاختلاف الوحيد بين العلم والتكنولوجيا يتكشف فى ضوء اتجاه العلم إلى تكوين النظريات، واقتصار التكنولوجيا على الاستخدام العملى لتلك النظريات. ولو افترضنا عدم ارتباط كل فرع من فروع التكنولوجيا بالعلم، فإن إمكانية وجود تزاوج بين المجالين، وخصوصا فى مشكلات البحث الأساسية، يبدو واضحا كل الوضوح، وبرغم ذلك، فهناك خصائص فى التكنولوجيا مثل الاختراع والتصميم والتقدم التدريجى إلى مرحلة الإنتاج، لا يشارك فيها العلم. ومن هذا المنطق، يرى أصحاب هذا الرأى، عدم مشروعية تناول التكنولوجيا باعتبارها مجرد علم تطبيقى.

والقضية الثانية التى تتعلق بالعلاقة بين العلم والتكنولوجيا، هى قضية الثنائية بين الطبيعى والصناعى. وبالنظر إلى محتويات العالم الفيزيائى، يمكن أن نتبين أن العمليات والموضوعات التكنولوجية لا تختلف من ناحية المبدأ عن الظواهر الطبيعية، حيث أن كلاهما يخضع لنفس القوانين الفيزيائية، وعلى أية حال،

---

(1) ibid. pp. 370-372.

فالاختلاف بينهما يتبدى فى ضوء النظر إلى العالم العضوى باعتباره يعتمد على إمكانية رد البيولوجيا إلى الفيزياء. وهنا وجهة نظر أخرى ترى البيولوجيا كنموذج أو كمعيار يصلح لتفهم طبيعة التكنولوجيا، وهنا تتبدى أهمية المبادىء الغائية فى تحديد الأجزاء وبيان وظائفها من خلال نسق كلى[1].

ومع تحديد علاقة التكنولوجيا بالعلم على النحو الذى عرضناه، يبقى التساؤل حول إمكانية تناول التكنولوجيا فى ضوء موضوعات الفلسفة التقليدية، وفى هذا الصدد يمكن أن نتبين وجود أكثر من اتجاه: الاتجاه الأول يرى أن المشكلات الفلسفية كالأخلاق والميتافيزيقا ونظرية المعرفة لا تتفق مع طبيعة التكنولوجيا، وبالتالى فلا مجال لتناول التكنولوجيا من خلال هذه المشكلات، أما الاتجاه الثانى فيرى ملائمة المشكلات الفلسفية التقليدية لمجال البحث فى عالم التكنولوجيا، ومن ثم فإن القضايا المتعلقة بتعريف التكنولوجيا وتصنيف الآلات والعلاقة بين التكنولوجيا والآلة والعقل الآلى - مثل هذه القضايا تقدم صورة جديدة من المشكلات الميتافيزيقية والمعرفية، بينما تتعلق التساؤلات المرتبطة بالتقدم والنهضة التكنولوجية والنزعة المستقبلية بالمناظرات الفلسفية السياسة الأخلاقية، وتجاهل مثل هذه الحقيقة فى رأى دعاة هذا الرأى يعنى العجز عن تقديم فلسفة للتكنولوجيا أو بعبارة أخرى يعنى إنكار أصالتها وبالتالى التعامل معها باعتبارها مجرد برعم شيطانى مقطوع الصلة بالجذور الفلسفية، ومن هذا المنطلق يمكن النظر إلى فلسفة التكنولوجيا باعتبارها صورة جديدة من صور الفلسفة المتعارف عليها، فهى مجرد امتداد وتوسيع لمجالات الفلسفة. والحق أن العديد من النقاط المتعلقة بقضايا التكنولوجيا قد سبق تناولها فى كتابات متفرقة بصورة ضمنية وبدون الإشارة إلى مضامينها الفلسفية.

وفى مجال فلسفة التكنولوجيا يمكن تبين مدى اتساع نطاق التشابك والتداخل بين المشكلات العلمية الخاصة كتصنيف الآلات والعقل الآلى وبين التساؤلات الفلسفية الجوهرية مثل فلسفة الفعل أو العلاقة بين العقل والبدن، وإن كان هذا لا يعنى إمكانية حل مشكلات فلسفة التكنولوجيا عن طريق نقل أو تطبيق

---

[1] ibid. pp. 376-377.

النتائج أساسا، وكل ما فى الأمر أن أى جانب من جوانب فلسفة التكنولوجيا إنما يعكس بالضرورة المشكلات الراهنة والمكتسبات المتعلقة بالفلسفة العامة.

ولعل من أبرز تعريفات التكنولوجيا التى حاولت إدراجها ضمن مجالات الفلسفة المتنوعة ذلك التعريف الذى قدمه بونج Bung وتناول من خلاله أبعادها الفلسفية الأنطولوجية والمعرفية الأخلاقية والقيمية، فالتكنولوجيا عند بونج تمثل كيانا من المعرفة يوجهه المنهج العلمى ويمكن استخدامها فى توجيه وتحويل أو إبداع أشياء أو عمليات طبيعية أو اجتماعية تستهدف تحقيق أهداف عملية لها قيمتها، وإذا كان هذا التعريف هو نتيجة مباشرة لتقييم الموقف الهندسى إلا أنه علاوة على ذلك يتميز بصياغة تسمح للدلالة على التكنولوجيات الاجتماعية، وقد وضع بونج قائمة بضروب التطبيق العلمى للدراسة العلمية النظرية، مع الإشارة إلى الأسس الفلسفية التى يمكن مناقشتها من خلالها، كالأساس المعرفى ويشمل الموقف البرجماتى والتصورات النفعية للحقيقة والنظرية الواقعية فى المعرفة،وتتضمن المشكلات التى ذكرها فى هذا الصدد الطابع الخاص للقواعد والنظريات التكنولوجية بالمقارنة بنظائرها العلمية.

كما أشار بونج إلى الأساس الأنطولوجى ويعنى به الاختلاف بين الأشياء الصناعية والطبيعية والطابع الخاص للعلاقة بين الإنسان والأجهزة الآلية والتحكم الذاتى للمنتجات الصناعية.

وتمتد مناقشة بونج إلى مجال المشكلات الأكسيولوجية للتكنولوجيا أو بعبارة أخرى الآفاق القيمية للتكنولوجيا Technoxiology كالموقف القيمى للمعرفة التكنولوجية ومعايير أو مؤشرات القيمة التكنولوجية. كما يناقش المشكلات الأخلاقية للتكنولوجيا Technoethics كتحديد مجموعة المبادىء الأخلاقية للعاملين بحقل التكنولوجيا، هذا بالاضافة إلى المشكلات المتعلقة بتطبيق التكنولوجيا

Technopraxeology كتحديد معايير النجاح والكفاءة[1]. يضاف إلى ذلك إمكانية تناول القيم الجمالية للتكنولوجيا[2].

وهكذا يمكن أن نتبين تواصل البحث الفلسفي في مجال التكنولوجيا مع قضايا الفلسفة وموضوعاتها التقليدية.

فإذا ما وصلنا إلى هذا المرحلة، كان علينا دراسة أبرز منطلقات الاهتمام بعالم التكنولوجيا، وهنا يمكن أن نتبين أنه إذا كانت فلسفة للتكنولوجيا يمكن النظر إليها من زاوية الموضوع الذى تتضمنه ويتجه إليه تأمل الفلاسفة وتحليلاتهم، فإنه يمكن النظر إليها أيضا من زاوية القائمين عليها. وهنا يقصد بها محاولة العاملين في الحقل التكنولوجي من مهندسين وصناع تأسيس فلسفة للتكنولوجيا[1].

والحق أن المحاولات الأولى تجاه تأسيس فلسفة آلية Mechanichal Philosophy أو ما يسمى بفلسفة أصحاب المصانع Philosopy of Manufacturers كانت من نصيب العاملين فى حقل البحوث العلمية والصناعية، ففي عام ١٨٣٢ تناول مدرس رياضيات أمريكي يدعى تومى والكر Thomae Walker نقد توماس كارليل Thomse Carlyle للآلات في دراسته المسماة رموز العصور Signs of the times التي صدرت في عام ١٨٢٩، ولم يهتم والكر كثيرا بذاك التباين الذى قدمه كارليل بين الديناميكا والميكانيكا باعتبارهما قطبا الفعل والشعور الإنساني، كما أنه لم يتناول محاولته التالية تجاه تحقيق التكامل بينهما فى كتابه الماضي والحاضر الذى صدر في عام ١٨٤٣، ومع ذلك فقد دافع والكر عن الفلسفة الآلية من خلال ما أدت إليه التكنولوجيا من جعل قيمة الحرية بمثابة قيمة ديمقراطية يشارك فيها الجميع بعد أن كانت من نصيب فئة محدودة في مجتمع قائم أساسا على شرعية العبودية.

---

[1] ibid. pp. 372-375.

[2] د. أميرة حلمى مطر: مقالات فلسفية حول القيم والحضارة – ص: ١٣٧-١٤٧.

[1] Carl mitcham, what is the philosophy of Technology international Philosophical Quarterly. March.

وفي عام ١٨٣٥ قدم مهندس كيميائي اسكتلندي يدعى آندرو أور Adderw Ure. تعبير فلسفة المصنع قاصدا منه الإشارة إلى المبادىء العامة التي ينبغي أن نسترشد بها الصناعة الإنتاجية. وتناولت المسودات التي كتبها العديد من التصورات المتعلقة بفلسفة التكنولوجيا، كالتمييز بين الحرفة والإنتاج الصناعي، تصنيف الآلات، وإمكانية وجود قواعد أو مبادىء عامة للاختراع. ويمكن اعتبار السيبرنطيقا المعاصرة وبحوث العمليات مجرد امتداد لموقف أور.

وبعد أربع سنوات صاغ الفيلسوف الألماني أرنست كاب Ernst Kapp فلسفة التكنيك Philosophie der Technik، والحق أن كاب لم يكن فيلسوفا عاديا في ضوء التقاليد المثالية للفلسفة الألمانية، وبالنظر إلى كونه من أنصار الجناح اليساري الهيجلي كان من الطبيعي أن يصطدم مع السلطات الألمانية لمحاولته ترجمة مثالية هيجل إلى عبارات مادية خالصة، لكنه تميز عن ماركس في عدم اقتصاره على التحليلات المدرسية المجردة للاقتصاد، كما طور كاب ما يمكن تسميته بالفلسفة البيئوية environmentalist Philosophy، وعندما اضطر إلى مغادرة ألمانيا لم يتجه كغيره إلى لندن والمتحف البريطاني وإنما اتجه إلى قارة أمريكا، وهناك كان اهتمامه بالآلات والعدد، وبعد عودته إلى ألمانيا عام ١٨٦٥ عكف على تجربته يتأملها ويتعمقها، ومنها صاغ فلسفته في التكنولوجيا التي بمقتضاها تناول الآلات والأسلحة بوصفها مجرد أنواع مختلفة من الكيانات العضوية، وعلى الرغم من أن هذه الفكرة ليست جديدة تماما، بل يمكن ردها إلى أرسطو على نحو ما، إلا أن كاب تمكن من التعبير عنها بصورة تفصيلية دقيقة، ومن هنا كان وصفه للسكة الحديد باعتبارها مجرد تجسيد للنظام الدائري، والتلغراف باعتباره مجرد امتداد للجهاز العصبي، وهكذا نظر كاب إلى الآلات باعتبارها أجهزة عضوية.

وفي نفس الفترة تناول المهندس الروسي أنجلمير P. K. Eneglmeier موضوع فلسفة التكنولوجيا في العديد من الدوريات الألمانية، كما نادى بتطوير الفلسفة وبالتطبيق الاجتماعي للموقف الهندسي إزاء العالم. وفي عام ١٩١١ صرح بموقفه هذا أمام المؤتمر الدولي للفلسفة الذي عقد بإيطاليا، كما اعتنق المبدأ

التكنوقراطي الذى يرى ضرورة إدارة المجتمع عن طريق المبادىء التكنولوجية وحدها، ونتيجة لموقفه هذا كان صدامه مع السلطات الماركسية في الاتحاد السوفيتى في عام ١٩٣٠ واعتباره من المنشقين أصحاب التيارات المناهضة للنظام الثورى الماركسي.

ومن بين الاسهامات البارزة في مجال التكنولوجيا من قبل العاملين بالحقل الهندسي محاولات كل من ماكس إيث (١٩٠٦ - ١٨٣٦) وألارد ديبواس ريموند Alard Dubois Reymond المولود عام ١٨٤٠. فقد ميز إيث بين الانبثاق الخلاق للفكرة وتطورها وبين الانتفاع النهائي بها، كما أكد ريموند على الاختلاف بين الاختراع كحدث نفسي وبين المنتج المادى. ومن ناحية أخرى، تبدت أهمية محاولتهما في التوحيد بين الإلهام الإبداعى الأولى لدى المهندسين بمثيله عند الفنان. ومن ثم اتضحت العلاقة الوطيدة بين الإنسانيات والعلوم الهندسية. وهى محاولة تبعتها محاولات أخرى استهدفت تأكيد وحدة العملية الإبداعية بين المجالات التكنولوجية والجمالية، ودراسة صمويل فلورمان Smuel Florman عن المسرات الوجودية للهندسة Fxistential Pleasures of Engineering والتى صدرت عام ١٩٧٤ من أوضح الأمثلة على ذلك.

وفى عام ١٩١٣ استخدم المهندس الألمانى إبرهارد زيشمر Eberhard Zschimmer، تعبير فلسفة التكنولوجيا كعنوان لكتيب صغير، فكان بذلك ثالث من استخدم هذا التعبير من العاملين بالحقل الهندسى، وفى هذا الكتيب دافع عن التكنولوجيا ضد نقادها، كما اقترح تفسيرا هيجليا جديدا باعتبارها تشكل حرية مادية، وقد أعيد طبع هذا الكتيب عدة مرات، وفى عام ١٩٣٠ صدرت طبعة منقحة له تعبر عن أفكار الاشتراكية الوطنية[1].

أما فى خارج ألمانيا، فإن مصطلح فلسفة التكنولوجيا لم يكن شائعا بدرجة كبيرة، ففى فرنسا ابتكر المهندس الفرنسي جاك لافايت Jacques Lafitte فى كتابه

[1] I bid. pp. 74-75.

تـأملات حـول علـم الآلات الـذى صـدر عـام ١٩٣٢ مصطلـح الميكانولوجيـا Mechanology حيث قدم تحليلا شاملا للتطور التكنولوجى.

وظهر جيلبرت سيموندن Gilbert Simondon زميل الفيلسوف الوجـودى ميرلوبونتى وأثمرت جهوده عن تقديم دراسة فينومنولوجية للظاهرة التكنولوجية.

أما بالنسبة لانجلترا فقد ظهر مصطلح فلسفة التكنولوجيا The Philosophy of Technology للمرة الأولى كعنوان لمجموعة آراء نشرت فى عام ١٩٦٦ فى عـدد من أعـداد مجلة التكنولوجيا والحضـارة، كمـا أستخدم نفـس المصطلـح فيلسـوف أرجنتينـى يدعـى ماريو بونـج Mario Bunge فـى كتـاب لـه بعنـوان نحـو فلسـفة للتكنولوجيـا. تمـيز بونـج بمتابعتـه للمناقشـات الأوربيـة الغربيـة حـول موضـوع التكنولوجيا وانجذابه ناحيـة المحاولة الوضعية لايجـاد فلسفة علمية، ومن ثم بـدت عمليه الفلسـفة التقنيـة Technophosophy، بمثابة مظهر من مظـاهر مشـروع أوسـع يتضمن تفسير الواقع فى ضوء مصطلحات علمية تكنولوجية وإعادة صياغـة الدراسـات الإنسانية كالفلسفة والأخلاق فى ضوء التقاليد العلمية والتكنولوجية[1].

ويعتبر فردريش ديسوير Friedrich Dessauer رابع من استخدام مصطلح فلسفة التكنولوجيا فى عناوين مؤلفاته. وهو لم يعمـل علـى تعميـق التحليـل الهندسـى للتكنولوجيـا فحسـب، ولكنـه تحـاور أيضـا مـع النظريـات الوجوديـة والاجتماعيـة واللاهوتية، وكانت له عدة دراسـات فـى مجـال فلسـفة التكنولوجيا ويمكـن تلخيصها فى ضوء مقابلتها بفلسفات العلم التى اكتفت بتحليـل بنيـة وصـدق المعرفـة العلميـة أو مناقشة مضامين النظريات العلمية المتعلقة بالكوزمولوجيا والأنثروبولوجيا.

ومثـل هـذه الفلسـفات - كمـا لاحـظ ديسـوير - لم تسـتطع تبـين مـدى قـوة المعرفـة التقنيـة العلميـة، والتـى أصبحـت فـى ضـوء الهندسـة الحديثـة بمثابـة الطريـق الجديد للإنسانية تجاه العـالم. ولم يكتـف ديسـوير بذلـك بـل لقد قدم تفسيرا كانطيا نقديـا للشـروط الأوليـة الترنسـندنتالية لهـذه القـوة، كمـا عمـل علـى تحديـد المضـامين الأخلاقية لتطبيقها.

---

(1) ibid. pp. 75-76.

وإذا كان الثالوث النقدى قد متد إلى مجالات المعرفة العلمية والأخلاقية والجمالية، فإن ديسوير لم يكتف بذلك، فأضاف نقدا جديدا يتناول النشاط التكنولوجى.

فى نقد العقل الخالص برهن كانط على ارتباط المعرفة العلمية بعالم الظواهر فحسب، أما عالم الشيء فى ذاته، فقد أخرجه من مجال المعرفة كلية. والميتافيزيقا النقدية عند كانط تصور بدقة الصور الأولية للظواهر فقط، كما تسلم مع ذلك بوجود عالم الشيء فى ذاته، وهو العالم الذى يتعدى نطاق الظواهر، أما بالنسبة للنقدين الآخرين وهما نقد العقل العملى ونقد ملكة الحكم، فإنهما يتجاوزان ذلك، ويتجهان إلى مدى أبعد، حيث أنهما يؤكدان وجود عالم الشيء فى ذاته كشرط أولى للواجب الأخلاقى والإحساس بالجمال.

ويأتى ديسوير فيؤكد أن العمل، وبصفة خاصة الاختراع، هو بمثابة اعتراف ضمنى بوجود علاقة إيجابية بعالم الشيء فى ذاته. ومثل هذه العلاقة يدعمها كون الاختراع كنتاج صناعى أو كشيء من صنع الإنسان أو من نتاج براعته، ليس شيئا له وجود سابق فى عالم الظواهر، بل إنه يتخذ شكله الظاهرى أو بعبارة أخرى إنه يتجسد فى الخارج متى اختمر فى الداخل. فالاختراع ليس مجرد شيء نحلم به أو تخيل مسلوب الفعالية، بل إنه ينبثق من مواجهة معرفية مع مجال الحلول المقترحة للمشكلة التكنيكية، فالاختراع التكنولوجى على هذا النحو هو وجود حقيقى منبثق من عالم الأفكار، بمعنى أنه يتولد أو يحدث أو ينشأ من الوجود الماهوى، وعلى هذا النحو فهو التجسيد المادى لواقع الشيء فى ذاته.

وعلى الرغم مما لاحظه بعض الفلاسفة من سذاجة فى آراء ديسوير، فإننا إن نتجاهل مقدار حماسته تجاه توسيع وجة النظر الكانطية. فإذا كان كانط قد افترض وجود عالم الشيء فى ذاته فى المجالين الأخلاقى والجمالى، فإن ديسوير قد نظر إلى التكنولوجيا المعاصرة باعتبارها الموطن الحقيقى لعالم الشيء فى ذاته، وفى اتساق مع تحليله الميتافيزيقى هذا، اقترح نظرية عن المغزى الأخلاقى للتكنولوجيا، فقد لاحظ أن معظم النظريات الأخلاقية قد حددت نفسها بمجال المنافع العلمية

فحسب، ومع ذلك فإن النتائج الملموسة للتكنولوجيا فى مجال إعادة صياغة العالم هى خير دليل على وجود قيمة خلقية متعالية، فالموجودات البشرية تخلق التكنولوجيا، لكن قوة التكنولوجيا التى توازى سلسلة من الجبال أو نهر أو عصر جليدى أو كرة أرضية تتجاوز كل توقعات الإنسان، فالتكنولوجيا المعاصرة لا يمكن تصورها باعتبارها مجرد مظهر من مظاهر القدرة الإنسانية، بل إنها تشارك فى الخلق، وهى أعظم تجربة دنيوية تجاه الخلود. وليس هذا فحسب، بل يرى ديسوير إمكانية تفسير الخبرة الدينية نفسها فى ضوء مصطلحات تكنولوجية[1].

وإذا كانت الفلسفة الهندسية للتكنولوجيا Engineering Philosophy of Technology أو تحليل التكنولوجيا من داخلها، أو تفهم مسارها فى العالم كنموذج لإدراك أنواع أخرى من النشاط الإنسانى، إذا كانت بداية الاهتمام بالتكنولوجيا قد انطلقت من هذه الزاوية حتى جاز القول بأن حق الباكورة لدراستها إنما يعود إلى القائمين بالعمل فى حقلها، فإننا مع ذلك لا ينبغى أن نقلل من شأن ما قامت به الفلسفة الإنسانية للتكنولوجيا، أو بعبارة أخرى لا يمكننا تجاهل محاولات الدين والشعر والفلسفة والإنسانيات عامة فى تقديم نظرات حول التكنولوجيا تفسر معناها. والحق أن الأفكار المتعلقة بالأنشطة الخلاقة الإنسانية منذ بداية التاريخ الإنسانى قد وجدت التعبير الملائم لها فى مجال الأساطير والشعر والبحوث الفلسفية. ومحاولة فرنسيس بيكون استثمار الطاقة الإنسانية فى مجال العلم والتكنولوجيا إلى الدرجة التى دفعته إلى تقديم يوتوبيا تشغل اهتماماتها قضايا البحث العلمى والتكنولوجيا بدلا من النظريات السياسية والمنازعات الحربية - مثل هذه المحاولة عبر فيها فلسفيا وأدبيا، بحيث يمكن القول بأن الإنسانيات هى التى تناولت التكنولوجيا وليس العكس. فالتكنولوجيا تشكل علاقة مع الإنسان ولا ينبغى النظر إلى الإنسان باعتباره هو الذى يشكل علاقة مع التكنولوجيا، وعلى الرغم من أن هذا المبدأ وهو مبدأ أولوية البعد الإنسانى الأصيل على عالم التكنولوجيا، يشكل الأساس الذى اعتمدت عليه الفلسفة الإنسانية للتكنولوجيا، فإنه مع ذلك، لا يعد من المبادىء الواضحة أو

---

[1] ibid. pp. 76-77.

البينة بذاتها التى تتجاوز كل التحديات. وخصوصا تلك الموجودة فى المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا، ولو عدنا إلى أرسطو لوجدناه يرى أن الصناعة لا تشكل غاية فى ذاتها، بل لقد أخضعها لتصورات أخرى عن الخير كما أخضعها للنظام السياسى الموجود. وبالإضافة إلى محاولة بيكون فى مواجهة النظرة التقليدية للعلم والصناعة والتنفيذ، نجد أن الفلسفة الإنسانية للتكنولوجيا يمكن النظر إليها باعتبارها سلسلة من المحاولات للبرهنة أو للدفاع عن الفكرة الإنسانية الأساسية وهى أولوية البعد اللاتكنولوجى من الحضارة الإنسانية.

والحق أن الدفاع عن الإنسان باعتباره أعظم قيمة وأكثر شمولا من كل تقدم تكنولوجى قد تمثل على أوضح ما يكون فى الحركة الرومانتيكية وعلى سبيل المثال نجد أن جان جاك روسو قد انتقد الفكرة الأساسية لعصر التنوير القائلة بقدرة التقدم العلمى والتكنولوجى على الإسهام بصورة ذاتية فى تحقيق الرفاهية والسعادة للجنس البشرى. لاحظ روسو أن رجال السياسة فى الماضى كانوا يتحدثون عن الأخلاق والفضيلة. أما الآن فإنهم أصبحوا يتحدثون عن التجارة والنقود.

وإذا كانت الحركة الرومانتيكية قد نشأت كرد فعل لعقلانية عصر التنوير. فإنه يمكن ملاحظة أن الفلسفة الوجودية فى عالمنا المعاصر قد نشأت بدورها كرد فعل للاتجاهات والتيارات العقلية المثالية وعلى رأسها مثالية هيجل. ومن هنا اتجه فلاسفة الوجودية ومنهم هنرى برجسون وجابريل مارسيل ومارتن هيدجر وبيرديائف إلى مناقشة مشكلات المجتمع التكنولوجى المعاصر[1]. ولم يقف الأمر عند الوجوديين، بل لقد تعداه إلى علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا أمثال كلود ليفى شتراوس وغيره، يضاف إلى ذلك اهتمام بعض الفلاسفة بمناقشة قضايا الحضارة وعلاقتها بالتكنولوجيا ومنهم وايتهد وماركيوز وشفيتزر وممفورد وغيرهم.

ولا شك أنه من منطلق اهتمام الفكر الوجودى بتحليل الأبعاد المتنوعة للتجربة الوجودية كان اتجاه العديد من أقطابه إلى تناول تلك العلاقة المتوترة بين الإنسان والآلة. ونحن نلمس ذلك عند كل من أورتيجا أى جاست وكارل ياسبرز

[1]Ibid. pp. 77-78.

وبيرديائف وجابريل مارسيل وهيدجر. فعند هؤلاء وغيرهم يتبدى الإحساس العميق بالقلق تجاه الحفاظ على ذاتية الإنسان واستقلاله فى مواجهة التكنولوجيا.

فالكوكب الأرضى الذى نعيش فيه بل والقمر أيضا، يتحرك بسرعة متزايدة إلى عالم من صنع الإنسان، لكن هذا العالم بدوره يعود فيواجه الإنسان، ويكاد يستبعده كموضوع غريب عنه وليس من صنعه، وهكذا تبتدى المفارقة، فرغم أن الإنسان يكون عالمه إلى حد كبير، ورغم أن هذا العالم يمثل شرطا ضروريا وهاما لوجود الإنسان، إلا أنه من ناحية أخرى يمكن أن يكون مصدرا لتهديد الوجود الإنسانى، حيث يمكن للأشياء التى خلقها الإنسان نفسه أن تعود فتستبعده. وكلما مد الإنسان بإطلاق فعالياته وتوسع فى عالم أدواته. وجد نفسه ينجذب إلى العالم الذى أبدعه ليصبح مجرد جزء منه، يخضع له خضوع العبد للسيد، ومن ثم يفقد ذاتيته. بل يفقد وجوده الإنسانى الأصيل. ولا غرو بعد هذا أن رأينا أورتيجا أى جاست يصف العالم المعاصر بأنه عالم الدهماء، فهو بعيد عن الرؤية الكلية الشاملة فى ضوء اتجاهه إلى الالتزام بمبدأ التخصص، وبالتالى أصبح عمل العلماء آليا يخضع لمنهج آلى، وأصبح العالم مجرد امتداد لعقلية الدهماء بما تتميز من ضيق أفق وابتذال وسطحية.

وعند كارل ياسبرز نلمس إدانة شاملة للتكنولوجيا من خلال ما أدت إليه من تحول الإنسان إلى مجرد وظيفة من الوظائف عاجزة عن أن تجد سبيلا إلى العلو الجدير بالوجود الإنسانى الأصيل.

أما بيرديائف، فهو فى العديد من مؤلفاته ولعل أبرزها الإنسان والآلة يدين التكنولوجيا التى قصد بها أن تكون طريقا للتحرر، فإذا بها تتخذ كيانا موضوعيا مغتربا عن الوجود الإنسانى[1]. ويكتسب الاهتمام بالتكنولوجيا بعدا أنطولوجيا عند هيدجر من خلال اتجاهه إلى البحث فى الوجود العام. وإذا كان الوجود البشرى عند

---

[1] انظر تفصيل موقف بيرديائف من الآلة فى رسالتنا للدكتوراة عن الحرية والحضارة عند بيرديائف ص ٢٧٦-٢٧٨.

هيدجر هو الوجود المتسائل فـى المحل الأول، فإن هيدجر نفسه كـان مـن النمط السقراطى مـن الفلاسفة فـى ضـوء تفوق اهتمامه بصياغـة الأسـئلة كمـا فـى كتبـه : السؤال عن الوجود وصدر عام ١٩٥٥، السؤال عن الشيء وصدر عـام ١٩٦٧، السـؤال عن التكنولوجيا وصدر عام ١٩٥٤. وترتبط هـذه التساؤلات ببعضها البعض. فالتساؤل عن معنى التكنولوجيا يرتبط بالتساؤل عن الشيء ومن ناحيـة أخرى فالتساؤلات عـن التكنولوجيا والشيء يساهمان معا فى توضيح السؤال الأساسى عن الوجود.

وعندما يتجه هيدجر إلى تحديد ماهيـة التكنولوجيـا فـى ذاتـها نجـده لا يحددها على نحو تقليدى بوصفها مجـ رد أداة محايدة أو نشاط إنسانى، بل يعرفها باعتبارها نوعية متميزة مـن الحقيقة أو الكشف، فالتكنولوجيـا المعاصرة كمـا يراهـا هيدجر تتحدى الطبيعـة وتسلبها مـا تنطـوى عليه مـن طاقـات يمكـن تخزينها ونقلها. ويقارن هيدجر بين طاحونة الهـواء التقليديـة أو السـاقية وبين جهاز توليـد الكهرباء، فكلاهما يسخر الطبيعـة ويخضعها لأغراض وأهداف إنسانية، ومع ذلك فإن كـلا مـن الساقية وطاحونة الهواء يمتدان بجذورهمـا فـى الطبيعـة ويرتبطـان بـها كـل الارتبـاط فـى علاقـة مـن التكامل والتآلف تشبه إلى حـد كبير علاقـة الأعمـال الفنية بالطبيعـة الخارجية التى استلهم منـها الفنان إبداعـه الفنـى. فإذا لم يهب الهـواء أو إذا توقف جريان المياه، فليس هناك ما يمكن عمله، ومـن ثـم ينتفـى مجـال عمـل الطاحونـة أو الساقية، ذلك انـهما يقومـان بنقل الحركـة فحسب. ومـن ناحيـة أخـرى فإن كـلا مـن الساقية وطاحونة الهواء يشتركان فى تكثيف وتعميق المنظر الطبيعـى، وهمـا يكشفان بوضـوح وجـلاء خصائصـه الجغرافيـة، وتبـدو طاحونـة الهـواء أشبه بمنـارة للملاحـين تسترعى الانتباه لواحة صغيرة جميلة، هكذا ترتبط الطاحونة ببقية مفردات الطبيعة فـإذا مـا انتقلنا إلى جهاز توليـد الكـهرباء عـن طريـق الفحـم لوجدنـاه يطلـق طاقـات ويخزنها فى صورة مجردة، فهو لا ينقل الحركة بـل يطلقها ويحررهـا ويحولهـا، والحـق أنـه منـذ عصـور مـا قبـل التـاريخ إلى مرحلـة الثـورة الصناعيـة ظلـت المـواد الخـام والطاقات الإنسانية ثابتة على نحو ما، لكن التكنولوجيا نجحت فى تخزين الطاقة فى

صورة فحم ثم حولتها إلى كهرباء يمكن إعادة تخزينها وتوزيعها وتوظيفها للأغراض الإنسانية.

وهكذا يرى هيدجر أن إطلاق الطاقة وتحويلها وتخزينها وتوزيعها يمثل وسائل الكشف أو التجلي، ومن ناحية أخرى فإن جهاز توليد الطاقة الكهربائية لا يكمل المنظر الطبيعي، ولا تؤدى السدود والكبارى والمفاعلات النووية إلى تلوث البيئة فحسب، بل إنها تخضع فى نهاية المطاف إلى استخدامات مدنية خالصة، وهكذا تخلق التكنولوجيا أشياء ومنتجات ليس لها قيمة فى ذاتها بمعزل عن استعمالها، وأين ذلك من إناء خزفى جميل أبدعه الفنان فتجاوز بإبداعه إياه نفعه العملى الوظيفى.

وكعادة هيدجر فى نحت ألفاظ جديدة للتعبير عن أفكاره، تجده يستخدم كلمة Bestand وتعنى الدعامة أو الأساس أو البنيان Steck للتعبير عن طبيعة الإنتاج التكنولوجى الذى يستهدف إنتاج موضوعات ليس لها قيمة فى ذاتها مستقلة عن الاستعمال الإنسانى، وعلى سبيل المثال يمكن أن نلاحظ أن البلاستيك يتخذ صورته النهائية فى ضوء القرارات الإنسانية التى تحدد مجالات استعماله أو صياغته. ومن هنا يمكن أن تتضح لنا العلاقة بين العلم والتكنولوجيا. فالعلم - كما يرى هيدجر - يعمل على تموضع العالم الطبيعى وإبرازه فى ضوء مجموعة من المصطلحات الرياضية، وبالتالى موضوعات نمطية شديدة العمومية بعيدة كل البعد عن الخصائص الفردية، وبدلا من وصف التكنولوجيا باعتبارها علما تطبيقيا نراه يصف العلم باعتباره تكنولوجيا نظرية.

وإذا كانت التكنولوجيا عند هيدجر، أو بعبارة أخرى الموقف التكنولوجى Gestell تجاه العالم يعنى قيام بنية معرفية لا شخصانية An Impersonal Gognitive Framework تواجه الطبيعة وتطمس خصائصها الذاتية الأصلية وتنتج موضوعات تنتمى إلى مجال الدعامة أو الأساس أو البنيان Bestand، فإنها بقدر يقدر ما تطلق الطاقة وتخزنها ويقدر ما تستثمر الطبيعة وتكشف امكانياتها وقواها بقدر ماتحجب وتخفى وتقيم حاجز بيننا وبين الطبيعة، ومع ذلك، تبدو الطبيعة عند

هيدجر باعتبارها تتحمل المسئولية الأولى فى معالجتها بوسائل تكنولوجية بل وتغلغل التكنولوجيا داخلها وحجبها تكنولوجيا، فقد تركت نفسها بلا ساتر أو غلاف يحميها، وبذلك قضت على نفسها بأغطية لا تحجبها. إنها أشبه بصاحب منزل ترك أبوابه مفتوحة على مصراعيها أمام اللصوص، فإذا ما تعرض للسرقة فليس له أن يلقى باللوم على سارقيه.

وهكذا تبدو التكنولوجيا عند هيدجر بمثابة الرفض الوجودى لعالم الميتافيزيقا والروح، فهى لا تخفى الصور الأولية للكشف أو التجلى كالفن والحرفة وما ينتج عنهما من منتجات، بل هى أيضا تخفى أو تحجب التجلى ذاته، إنها لا تحجب الأشياء فى شيئيتها فحسب، بل تحجب أيضا وجود الموجود، وتحجب بالتالى نفسها، وبذلك لا تفهم التكنولوجيا عن طريق المزيد منها.

ويمكن أن نتفهم موقف التكنولوجيا بصورة أوضح لو اتبعنا المنهج السقراطى فى المعرفة، فلم يدع سقراط قدرته على امتلاك الحقيقة على أى نحو جوهرى، وتبدت حكمته فى اعترافه بجهله، وساعده ذلك فى تفتحه على الحقيقة وتحرره من كل نزعة قطعية، أما التكنولوجيا المعاصرة فهى على حد رأى هيدجر أشبه ما تكون بنوعية من الدوجماطيقية المنقحة، فهى على ثقة مطلقة بقدرتها على أن تنشىء هذا أو تصنع ذلك، وعلى ذلك فهى لا تدرك حدودها وإمكانياتها ولا تدرك بالتالى نفسها، وهنا قد نتساءل هل يعنى ذلك أن نرفض التكنولوجيا ونقصيها من حياتنا ونبذها كلية، وهنا يجيب هيدجر فيقول إنه ليس فى مقدورنا أن نفعل ذلك، وليس فى استطاعتنا إلا أن نضع التكنولوجيا نفسها موضع التساؤل فنبتعد مسافة عنها، ونتأملها بعمق، وبذلك نعلو عليها، ونتحرر من سحرها وطابعها القطعى. نحن إذن فى حاجة إلى العلو، وبقدر نجاحنا فى تحقيق ذلك، بقدر توفيقنا فى تجنب السقوط فى إسار التكنولوجيا[1]. وإذا كانت الوجودية من خلال بعض أقطابها قد نبهت الأذهان إلى أهمية تلك العلاقة المتوترة بين الوجود الإنسانى والتكنولوجيا باعتبارها علاقة مؤثرة تدخل فى صميم اهتماماتها بتقديم تحليلات

---

[1] Mitcham, C. What is the philosophy of Technology. Pp. 81-83.

وجودية للعالم اليومى للوجود الإنسانى، فإنها تكون بذلك قد أرتبطت - على نحو ما - ببعض مشكلات الحضارة المعاصرة، على الرغم من نزعتها الذاتية الواضحة. حقا إنها لم تستهدف تقديم فلسفة فى الحضارة، لكنها من ناحية أخرى تناولت بعدا هاما من أبعادها، وهو ذلك البعد الذى يقوم بين الحضارة من ناحية، وبين الوجود الإنسانى الأصيل من ناحية أخرى، ومن هذا المنطلق كان تناولها للتكنولوجيا باعتبارها تشكل سمة من أبرز سمات الحضارة الغربية المعاصرة تأثيرا على الوجود الإنسانى، ولم يقتصر الأمر فى الاهتمام بالتكنولوجيا على تلك التحليلات التى قدمها أقطاب الوجودية، بل لقد امتد إلى كتابات العديد من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا وفلاسفة الحضارة الغربية، وهم على الرغم من تباين منطلقاتهم الفكرية عن تلك التى انطلق منها أصحاب الفكر الوجودى، إلا أنهم فى نهاية المطاف لم يتجاهلوا تلك العلاقة المؤثرة بين الإنسان والتكنولوجيا، بل لقد بدت بعض تحليلاتهم لتلك العلاقة وكأنها تنطلق من منطلق وجودى صميم. فنحن نجد لديهم كل الحرص على تناول التكنولوجيا باعتبارها علاقة مع الإنسان، ومكانتها تتحدد من هذه الزاوية، ومن ثم لا يحق مناقشتها باعتبارها كيانا موضوعيا مستقلا عن الإنسان يتحداه ويستعبده، حيث أن مكانتها بل وقيمتها تتحدد فى ضوء هذه العلاقة وحدها، فهى تخضع للإنسان، وفى اللحظة التى تستقل فيها عنه تتحول إلى أسطورة، لا تفترق فى شىء عن أساطير المجتمعات البدائية، وإن كانت تفوقها فى خطورتها وفتكها بالإنسان. ولا شك أن خطورتها تكمن فى تلك الصورة العقلية العلمية التى تتخذها وتجعل منها بمثابة حقيقة يقينية لا مجال للشك فيها، بل تجعل منها عقيدة، وإذا كنا قد نسلم بالعقيدة دون أن نملك القدرة على البرهنة العقلية عليها، فإن التكنولوجيا تحقق ذلك التزاوج والتشابك والتداخل بين ما تطلبه العقيدة من تسليم وإذعان وبين ما تستلزمه الحقيقة العقلية من منهجية وبرهنة وإثبات، وهنا تكمن خطورتها، فهى أسطورة، وإن لم تكن نابعة من مشاعرنا ووجداننا، وإنما هى نابغة من أرقى وأسمى ما وصلنا إليه من تقدم عقلى وعلمى.

ومن هذا المنطلق نرى العالم الأنثروبولوجي كلودليفي شتراوس يرد نشأة علم الأنثروبولوجيا الحديثة إلى البحث عن نقيض تاريخي لوضعنا الذى لا يحتمل. أى من خلال البحث البدائى، فهو مجرد تعبير عن الندم لغزو الكرة الأرضية فكريا وتكنولوجيا، ذلك الغزو الذى قام به الأوربيون الغربيون الذين أخذت حياتهم تتسم بالقلق فى ثقافة اعتادوا أن يستعملوها سلاحا، فليس علم الأنثروبولوجيا الحديث إلا مجرد البحث عن الإنسان فى التاريخ يقوم به مجتمع مهدد بالأتمتة(1).

وفى مجال اهتمام وايتهد بفلسفة التاريخ والحضارة نراه يؤكد أهمية التطورات التكنولوجية فى حياة الإنسان، وهى لا تقل أهمية عن العلم والتربية الفنية والتربية الدينية، وهو يرى فيما يتصل بالمجتمع الحديث، بأن تغييرات كثيرةقد حدثت بادىء ذى بدء بسبب البخار، والآلات التى تعمل بالاحتراق الداخلى، والأدوات المنزلية التى تستخدم فى المصانع ومثل هذه التغيرات كان لها أثر يفوق أثر جميع النظريات السياسية منذ بدء الخليقة. ويتفق ذلك مع مجموعة الملاحظات التى أبداها فى تتبعه للعديد من المجتمعات والحضارات التاريخية، فقد لاحظ أن أرض ما بين النهرين أصبحت محتملة بسبب نظام الرى، كما أن نهضة الإمبراطورية الرومانية كانت بسبب ما تهيأ لها من معدات تكنولوجية. كما أن أحد الأساليب الرئيسة التى عملت على إضعاف نظام الرقيق والقضاء عليه هو التطور الذى أصاب مصادر القوة المتعاقبة: كالفحم، والزيت، والبخار، والكهرباء. وقد اخترعت الآلات التى استطاعت بفضل مصادر الطاقة الجديدة أن تقوم بالعمل الذى كان يقوم به العبيد. ولقد يسر تحرير الطباعة تحرير العقل البشرى، وهيأ له الوسيلة للتقدم الاجتماعى وأعانت الوسائل الجديدة للنقل والمواصلات، على كشف مناطق واسعة من الأرض، وعلى إخصاب الحياة بحيث تتسع لعدد كبير من الناس، فاكتشاف طريقة آمنة لخوض المحيطات أدى إلى اكتشاف أمريكا، كما أن التغييرات التى حدثت فى

---

(1)أشلى مونتاغيو: البدائية – ترجمة د. محمد عصفور ص ١٥٨-١٥٩.

انظر أيضا دراستنا عن كلود ليفى شتراوس والحضارة الغربية المعاصرة.

طرق النقل والمواصلات قد أثرت تأثيرا شديدا فى نوع الحياة التى يحياها الناس العصريون. فلم تعد هناك حاجة لأن يعيش الناس إلى جانب المصانع التى يعملون فيها، وأصبحت النشاطات الثقافية مصدر إمتاع عن طريق الراديو والسينما والتليفزيون دون اعتبار للمكان الذى يعيش فيه المرء.

ويعترف وايتهد بأن التكنولوجيا - مادامت نوعا من المعرفة العلمية التطبيقية لا يمكن أن تترعرع مالم تكن هناك معرفة دقيقة تامة. وهذا يفترض مسبقا وجود نظام لنواميس الطبيعة. وما لم تكن الطبيعة موطن اعتماد وتفهم، فلا يمكن أن يكون هناك معرفة تامة نسبيا، ويقال بأن نظرة متأملة تخلق نظريات علمية متقصية جربت فى بوتقة التجربة، لابد منها لخلق جو من المعرفة التامة ومن ثم للتطورات التكنولوجية، والحق - كما يقول وايتهد - إنه لو كان أحد المخترعات الكبيرة فى العصر الحديث هو اختراع الطريقة للاختراع، إذن لكان الخيال المكبوح للمنطق التأملى عاملا ضروريا، وما لم يكن هناك متسع للتفكير، فلن يكون بمقدور الناس الخوض فى التفكير التأملى، بل إن وايتهد يمضى فى تأملاته فيقول إن تكنولوجيا الزراعة تؤدى بالناس إلى إيجاد أفكار عامة وذلك فى محاولة لتفهم أطوار الطبيعة، كما أن هناك استنباطات تكنولوجية أخرى فى مجالات أخرى غير المجال المادى، فالأساليب الفنية الاجتماعية، التى يعبر عنها فى صورة أنظمة، لا يمكن التجاوز عنها أو إغفالها[1].

وهكذا احتلت التكنولوجيا جانبا من اهتمامات وايتهد، فكشف من آثارها الإيجابية فى ضوء علاقتها مع الإنسان، فهو لم يتناولها فى ذاتها بمعزل عن الإنسان، بل تناولها من خلال ما حققته من نتائج أدت إلى المزيد من الرقى الإنسانى، فإذا انتقلنا إلى فيلسوف آخر وهو هربرت ماركيوز، لوجدناه يتناول التكنولوجيا من زاوية آثارها السلبية فى المقام الأول، وهو على الرغم من رفضه منذ البداية أن يكون واحدا من المفكرين الرومانسيين الذين نادوا بالعودة إلى عصر ما قبل التكنولوجيا

---

(1) هـ. ب. جونسون - فلسفة وايتهد فى الحضارة - ترجمة د. عبد الرحمن السياعى - ص ٧٤-٧٧.

ابتغاء استعادة العلاقة المباشرة بين الإنسان والطبيعة، إلا أنه من ناحية أخرى يرى توظيف التكنولوجيا في خدمة الغايات والأهداف الإنسانية التي ينشدها في مجتمع المستقبل. فالمجتمع الإنساني الذي يحلم ببلوغه يفترض مستوى عال إلى أبعد حد من القدرة الإنتاجية ومن التقدم التكنولوجي، لكن يجب على العلم والتكنولوجيا لكي يصبحا عاملين من عوامل التحرر، أن يعدلا عن اتجاههما وأهدافهما الحالية، كما ينبغي أن تعاد صياغتهما وفقا لحساسية جديدة ووفقا لمقتضيات غرائز الحياة، وعندئذ فقط يمكن التحدث عن تكنولوجيا التحرر وعن علم يقضي على كل كدح وعبودية واستغلال الإنسان، وعلى هذا النحو، فليست التكنولوجيا غاية في ذاتها، بل إنها مجرد وسيلة يقصد منها المزيد من التحرر، ولا يتسنى ذلك بغير الثورة على مظاهر القهر في المجتمع الإنساني[1].

ومن منطلق ضرورة تحجيم التكنولوجيا في المجتمع المعاصر يرى ألبرت شفيتزر[2] في فلسفته الحضارية ضرورة اتخاذ نظرة أخلاقية إلى الحضارة، فالأعمال المبتكرة والفنية والعقلية والمادية لا تكشف عن آثارها الكاملة الحقيقية إلا إذا استندت الحضارة في بقائها ونمائها إلى استعداد نفسي يكون أخلاقيا حقا، ذلك أن حماستنا للتقدم في المعرفة وأسباب القوة التي بلغناها جعلتنا نتصور الحضارة تصورا ناقصا معيبا. فإننا نغالي في تقدير إنجازاتها المادية، ولا نقدر أهمية العنصر الروحي في الحياة حق قدره، ولكن الحقائق بدأت تدعونا إلى التفكير. إنها تقول بلسان حاد إن الحضارة التي لا تنمو فيها إلا النواحي المادية دون أن يواكب ذلك نمو متكافىء في ميدان الروح هي أشبه ما تكون بسفينة اختلت قيادتها ومضت بسرعة متزايدة نحو الكارثة التي ستقضي عليها، ذلك أن الطابع الجوهري للحضارة لا يتحدد بإنجازاتها المادية، بل باحتفاظ الأفراد بالمثل العليا لكمال الإنسان، وتحسين الأحوال الاجتماعية والسياسية للشعوب، كلها وللإنسانية في مجموعها، وأن تكون عادات التفكير خاضعة لهذه المثل بطريقة حية ثابتة.

---

(1) Macrcuse H. An essay on Liberation. P. 19.

(2) ألبرت شفيتزر، فلسفة الحضارة، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ص ١٠٧-١٠٨.

وهكذا تفقد التكنولوجيا عند شفيتزر طابعها الأسطورى من خلال نظرة اخلاقية أشمل ننظر إليها من خلالها، ولعل تناول التكنولوجيا من هذه الزاوية يمكن أن يفسر لنا واقع الدوافع والمبررات التى حدت بالمفكر الأمريكى لويس ممفورد Lewis Mumford إلى اختيار عنوان أسطورة الآلة The myth the Mashine لدراسة من أهم دراساته عن فلسفة التكنولوجيا.

وتتخذ نظرية ممفورد فى الطبيعة الإنسانية موقعها ضمن تقاليد النزعة المثالية الأمريكية التى تمتد من رالف والدوإ مرسون Ralph Waldo Emerson إلى بول جودمان Paul Goodman، وهى ترتبط بظروف البيئة الأمريكية فى مجموعها. ومن هنا رأى ممفورد أن الطبيعة المادية للإنسان لا تشكل المحور الأساسى للنشاط العضوى، فى صورته الإنسانية على الأقل، ومن ثم فإن المجال الأساسى للنشاط يكمن فى العقل ونضال الإنسان تجاه التحقق الخلاق لذاته.

وفى دراسة ممفورد عن أسطورة الآلة وهى الدراسة التى أصدرها فى جزئين الأول عام ١٩٦٧ والثانى عام ١٩٧٠، وأصبحت المقولة المؤثرة فى فكره والتى مؤداها أنه على الرغم من أن الموجودات الإنسانية مستغرقة منذ البداية فى انشطة دنيوية، إلا أنه من غير الملائم النظر إلى النوع الإنسانى بوصفه نوعا صانعا Homo Faber بل ينبغى النظر إليه بوصفه نوعا بيولوجيا Homo Saplens. فما يتفق مع الإنسانية بحق هو ما يتجلى فى مجال التفكير والعقل وليس فى مجال الصناعةوالأدوات، وفى ضوء معارضة ممفورد للصورة المادية التكنولوجية للإنسان، ورأيه أن التقنية بمعناها الضيق الذى يعنى صنع الأدوات والآلات واستخدامها لا يعد بحق الأداة الأساسية فى التطور الإنسانى، وعلى سبيل المثال فإن التوسع فى مجال الحضارة الرمزية من خلال اللغة هو فى رأيه أكثر أهمية فى التطور الإنسانى من فلق جبل، فالإنسان عند ممفورد قبل أن يكون صانعا فهو عقل، أو أنه عقل صانع، وهو سيد نفسه، وهو حيوان مصمم للآلات.

وعلى أساس من الأنثروبولوجيا كان تميز ممفرود بين نوعين من التكنولوجيا، النوع الأول تمثله العلوم التطبيقية أو التكنولوجيا الحيوية Poly-

biotechnics، أما النوع الثانى فتمثله التكنولوجيا الأحادية Monotechnics فالنوع الأول يتوافق مع احتياجاتنا المتنوعة المتعددة الأشكال وتطلعاتنا وطموحاتنا وهو يعمل بشكل ديمقراطى لتحقيق تنوع الإمكانيات الإنسانية. أما التكنولوجيا السلطوية أو الأحادية الاحتكارية Mono- or authorltarian فهى تعتمد على الذكاء العلمى والإنتاج الكمى وتتجه ناحية التوسع الاقتصادى والتسلط المادى والتفوق العسكرى، إنها باختصار شديد تستهدف امتلاك القوة وحدها وعلى الرغم من أن التكنولوجيا المعاصرة هى المثل الأعلى للتكنولوجيا السلطوية إلا أن هذه الخاصية السلطوية لم تنبثق من الثورة الصناعية، بل إنها تمتد إلى خمسة آلاف عام مع بداية اكتشاف الآلات العملاقة وأهمية التنظيم الاجتماعى الصارم،ومن أمثلة ذلك تجهيزات العمل الضخمة التى كانت وراء سور الصين العظيم والأهرامات، ورغم كل ما أدت إليه من أوجه نفع وفوائد مادية متعددة، إلا أن كل ذلك كان على حساب الحد من المطامح الإنسانية، بحيث جاز القول بأنها عملت على سلب الحضارة المعاصرة من طابعها الإنسانى.

وإذا كانت الآلات الضخمة والأسلحة التكنولوجية المعقدة يمكن أن تحقق المزيد من القوة والبطش والإرهاب، إلا أنها من ناحية أخرى تخلق نظاما بين أنصارها من جنود وقادة يخضع الحياة العائلية ومختلف الأنشطة كاللعب والموسيقا إلى أهداف وأغراض عسكرية خالصة. والنتيجة الحتمية لكل ذلك تتمثل فى اسطورة الآلة، أو سيادة التقنية، ومن ثم تكتسب التكنولوجيا قيمة مطلقة فتصبح اسطورة أو عقيدة لا تتزعزع. ومن هذا المنطلق كانت محاولة ممفورد فى تحرير التكنولوجيا من الطابع الأسطورى عن طريق مناقشة القيمـ الحقيقية لها فى ضوء الواقع نفسه. فالقول بعجزنا أمام الآلات العملاقة مع تأكيد فائدتها المطلقة هو قول أسطورى لا علاقة له بالواقع، فنحن يمكننا مواجهة التكنولوجيا ويمكننا أيضا تحديد امكانياتها الفعلية. فالتكنولوجيا فى نهاية المطاف تعتمد على الإنسان، ولا يحق أن نضعها محله، فهى ما وجدت إلا لأغراض إنسانية خالصة، وخضوع الإنسانية لما صنعته

معناه تحولها من مجرد وسيلة إلى غاية مستقلة في ذاتها[1]. وربما كان هذا الموقف الأخير وراء اتجاه البعض إلى المزيد من النظرة الأسطورية للتكنولوجيا من خلال اعتقادهم بإمكانية اكتشاف تماثل وتطابق بين الآلات الحاسبة Computers وبين العقول البشرية، فالآلات الحاسبة قادرة على الفعل، وهي قادرة على العديد من مظاهر السلوك الغرضي الشبيه بالسلوك الإنساني، وبالتالي فهي قادرة على الشعور والوعي والإحساس. واتجه البعض إلى تقديم نظرة معرفية للسبرنطيقا باعتبارها تفسيرا نظريا لمعلومات الوعي في ضوء مصطلحات مادية جدلية، ونتيجة للتصرف الغرضي للآلة الحاسبة رأى البعض إمكانية تناولها باعتبارها وسيلة عقلية من نوع ما[1].

---

[1] ibid. pp. 78-79.

[1] F. Rapp. Philosophy of Technology in : Contem Porary philosophy (ed) by Guttorom Flqistad. P. 379.

(٢)

وإذا كان التقدم الكنولوجي قد أوجد معطيات جديدة دفعت بكل قوة إلى نشأة فلسفة التكنولوجيا أو أسطورة التكنولوجيا، فإن تكنولوجيا المعلومات بدورها ساهمت في إفساح الطريق أمام نشأة فلسفة جديدة يمكن تسميتها بالعولمة. ذلك أنه مع تحول العالم بفضل تكنولوجيا الاتصال العالمية وانخفاض تكاليف النقل وحرية التجارة إلى سوق واحدة بدت ظاهرة العولمة، وإن كان الأصل في وجودها يعزو إلى المجال التكنولوجي والاقتصادي، بدت ظاهرة فكرية وفلسفية أيضا، بل بدت وكأنها قد امتصت في داخلها العديد من التساؤلات الفلسفية المرتبطة بحركة الفكر الفلسفي المعاصر.

ولا شك في أن فرانك كليش وهو من أبرز خبراء صناعة الحوسبة والاتصالات في العالم وهو يؤرخ لعصرنا يسميه بعصر المعلومات كان صادقا كل الصدق وهو يقول "لقد ثابر الجنس البشري على قياس مدى ما أحرزه من تقدم من زاوية التكنولوجيا، ومنذ فجر التاريخ، كان كل عصر يأخذنا قدما على نحو أكثر سرعة من العصر الذي سبقه.

فالعصر الحجري ظل قائما لملايين السنين، إلا أن عصور المعادن التي تلته قد دامت لفترة تربو على خمسة آلاف سنة فقط. وقد قامت الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر وأواخر القرن التاسع عشر، أي أنها استغرقت ٢٠٠ عام على وجه التقريب. واحتل عصر الكهرباء ٤٠ عاما بداية من أوائل القرن العشرين حتى الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩- ١٩٤٥). أما العصر الإلكتروني فلم يدم سوى ٢٥ عاما بالكاد

في حين بلغ عصر المعلومات عشرين عاما من عمره اليوم. لقد حان الوقت لإعادة التفكير في عالمنا هذا بدلالة تكنولوجيا اليوم"[1].

وهكذا أصبحت المعلوماتية بمثابة الطريق إلى المستقبل على حد قول بيل جيتس عضو المجلس الاستشاري للبنية الأساسية القومية للمعلومات بالولايات المتحدة، ذلك أنه سوف يأتي يوم ليس ببعيد كثيرا، يصبح بإمكانك فيه أن تدير أعمالك،وتدرس وتكتشف العالم وثقافاته وتستدعي على شاشة جهازك أي حفل أو عرض مسرحي كبير، وتكسب أصدقاء جددا، وتشهد ما تعرضه أسواق المناطق المجاورة، وتعرض الصور على أقاربك المقيمين في أماكن نائية.. دون أن تترك مكتبك أو كرسيك، ولن تخلف وراءك وصلتك مع الشبكة في مكتبك أو في مقعد الدراسة: إذ ستتعدى كونها شيئا تحمله أو أداة تشتريها، لتصبح جواز مرورك إلى طريقة حياة جديدة قوامها الوسائط[1].

ويمضي جيتس في رسم معالم صورة المستقبل فيقول إن سوق المعلومات الكونية ستكون هائلة. وستجمع كل الطرق المختلفة التي يتم بها تبادل السلع والخدمات والأفكار الإنسانية. وعلى الصعيد العملي سيوفر لك ذلك خيارات أوسع فيما يتعلق بأغلب الأشياء بما في ذلك: كيف تكسب دخلا وكيف تستثمر، وماذا تشتري وكم تدفع ثمنا له. ومن هم أصدقاؤك وكيف تمضي وقتك معهم، وأين وكيف تعيش أنت وأسرتك بصورة آمنة. وسوف يتغير مكان عملك، وكذلك عما يعنيه أن يكون المرء "متعلما" على نحو يفوق كل تصور، وربما تفتحت إمكانات إحساسك

---

(1) فرانك كليش، ثورة الأنفوميديا. الوسائط المعلوماتية وكيف تغير عالمنا وحياتنا- ترجمة حسام الدين زكريا - مراجعة عبد السلام رضوان - سلسلة عالم المعرفة/ الكويت العدد ٢٥٣ يناير/ ٢٠٠٠ ص ١١.

(1) بيل جيتس، المعلوماتية بعد الإنترنت (طريق المستقبل)/ ترجمة عبد السلام رضوان/ سلسلة عالم المعرفة/ العدد ٢٣١/ مارس ١٩٩٨ - ص١٧-١٨.

بالهوية، بمن تكون وإلام تنتمي على أفق أوسع كثيرا، وباختصار يمكن القول إن كل شيء سيتم فعله بطريقة مختلفة[2].

(٣)

عندما كتب كارل ياسبرز يقول "نحن على الطريق من غسق الفلسفة الأوربية إلى فجر العالمية" فإنه بصورة أو بأخرى كان يؤكد على وحدة الفلسفة الأوربية. رغم تعدد محاورها وتباين اتجاهاتها. ويؤكد من ناحية أخرى إمكانية تحولها إلى فلسفة عالمية تشمل العالم بأسره ما بين ماركسية وتحليلية ووجودية وشخصانية ورمزية.. وإن كان مصطلح الفلسفة الغربية أكثر شمولا واتساعا وأدق تعبيرا عن حركة الوعي الغربي في جملته. ولعل أسطورة النموذج الغربي كنموذج حضاري موحد هو المنطلق الأساسي وراء العديد من المناقشات الفلسفية التي دارت في واقعنا العربي، ولا أعتقد أنه باستطاعة المثقف العربي أن يتجاهل هذا النموذج في مناقشته قضايا الأصالة والمعاصرة والتراث والتجديد والتغريب والهوية الثقافية، والحوار أو التصادم بين الحضارات والعولمة. فهي قضايا تفرض وجودها انطلاقا من التحدي الذي يواجهه في مواجهة نموذج حضاري تبدى لدى البعض وكأنه النموذج الحضاري الوحيد الذي ينبغي أن يقتدى به وتخضع له كل النماذج الحضارية الأخرى، وتبدى للبعض الآخر كنموذج ضمن عدة نماذج يمكن أن نتعايش معها بشرط أن نضع في اعتبارنا إمكانية وضع النماذج الأخرى على قدم المساواة، ومن ثم فإن ياسبرز عندما طرح توقعه بأن الفلسفة الأوربية في طريقها لأن تصبح فلسفة عالمية، فإن مقصده يبدو وكأنه اتجاه الفلسفة الغربية في جملتها لكي تصبح عالمية.

وربما كان الإنجاز الأوربي باعتباره الإنجاز الأهم والأقوى تأثيرا في مجال الفلسفة الغربية إذا ما قورن بالفلسفة الأمريكية هو الدافع وراء نظرة ياسبرز إلى الفلسفة الأوربية وكأنها تمثل في جملتها الفلسفة الغربية. ولكن إذا كان هذا صحيحا

---

[2] المرجع السابق ص ٢٠-٢١.

فإن الإنجاز الأمريكي في الحقل الفلسفي، وإن بدا محدودا بالقياس إلى التراث الأوربي الفلسفي، فإن الثقل السياسي والاقتصادي والعلمي والتكنولوجي والعسكري للولايات المتحدة، خصوصا بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، جعل قضية العولمة تبدو وكأنها لصيقة الصلة بالفكر الأمريكي بالدرجة الأولى. وإذا كان قد شاع استخدام لفظ العولمة في السنوات العشر الأخيرة فإن الظاهرة كما لاحظ د. جلال أمين ليست حديثة بالدرجة التي قد توحي بها حداثة هذا اللفظ، فالعناصر الأساسية في فكرة العولمة ازدياد العلاقات المتبادلة بين الأمم، سواء المتمثلة في تبادل السلع والخدمات، أو في انتقال رؤوس الأموال، أو في انتشار المعلومات والأفكار.أو في تأثر أمة بقيم وعادات غيرها من الأمم، كل هذه العناصر يعرفها العالم منذ عدة قرون، وعلى الأخص منذ الكشوف الجغرافية في أواخر القرن الخامس عشر، أي منذ خمسة قرون. ومنذ ذلك الحين والعلاقات الاقتصادية والثقافية بين الدول والأمم تزداد قوة، باستثناء فترات قصيرة للغاية مالت خلالها الدول إلى الإنكفاء على ذاتها. وتراجعت معدلات التجارة الدولية ومعدل انتقال رؤوس الأموال (كما حدث خلال أزمة الثلاثينات من هذا القرن مثلا)، وباستثناء مجتمعات محدودة العدد، تركها العالم في عزلة، أو فضلت هي أن تعزل نفسها عن العالم بسبب أو آخر (كما حدث للاتحاد السوفيتي في العقود الثلاثة الأولى لثورة أكتوبر، أو الصين في الخمسينات والستينات، أو لليمن حتى منتصف هذا القرن ...) فالظاهرة عمرها إذا خمسة قرون على الأقل، وبدايتها وغدها مرتبطان ارتباطا وثيقا بتقدم تكنولوجية الاتصال والتجارة منذ اختراع البوصلة وحتى الأقمار الصناعية[1].

وإذا كانت ظاهرة العولمة بدت وكأن عمرها خمسة قرون فإن رولند روبرتسن رأى أنها أقدم من هذا بكثير، فالتاريخ الإنساني مزدحم بالأفكار عن البنية الفيزيقية للعالم وجغرافيته وموقعه الكوني ومكانته الروحية والعلمانية.وقد نشأت

---

[1] د. جلال أمين – العولمة والدولة – بحث ضمن كتاب العرب والعولمة – مركز دراسات الوحدة العربية – تحرير د. أسامة الخولي – بيروت ١٩٩٨ الطبعة الأولى ص ١٥٣-١٥٤.

الحركات والتنظيمات المهتمة بتنميط العالم ككل أو توحيده بالنسبة لكل الحضارات الكبرى، وحتى ما عرف مؤخرا باسم "السلسلة العلميـة المحليـة" أو "السلسلة المحلية - العالمية" كان قد طـرح منـذ القرن الثانى قبل الميلاد حين كتب يوليبيـوس فـى كتابه التاريخ العام ما يلى فى إشارة إلى نشأة الإمبراطورية الرومانية: "فيمـا مضـى لم يكن للأشياء التى حدثت فى العالم صلة ببعضها البعض.. أمـا منـذ ذلك الوقت فـإن كل الأحداث مترابطة فى حزمة واحدة ومـع ذلك فالنقاط المهمـة هـى أنـه لم يتم التفكير واقعيا فى أن البشرية تتجه بسرعة نحو التحول ماديا إلى مجتمع واحد إلا فى العصور الحديثة نسبيا" ولم يتحدث أعداد كبيرة مـن النـاس فـى مختلف بقـاع العـالم عن مشكلة تنظيم العالم ككل إلا فى فترة حديثة نسبيا.

وهذه المشكلة المتعلقة بتنميط العـالم - بمـا فـى ذلك مقاومة العالمية هـى التى نسعى لتركيز مفهوم موضوع العولمة عليها. ويمضـى روبرتسـن فـى تحليله فيقـول "قد كان من الممكن للعالم ككل أن يصبح هو الواقع الذى عليه الآن وعـبر مسـارات غير تلـك التـى اتخـذت. وكـان يمكـن للعـالم أن يتحـول مـن حيـث المبـدأ إلى نسـق واحـد مـن خـلال الهيمنـة الإمبرياليـة لدولـة واحـدة أو تحـالف كبـير بـين أسـرتين حـاكمتين أو دولتين أو أكثر، أو بانتصار البروليتاريا العالميـة "أو بالانتصـار العـالمى لأحد أشكال الدين المنظم أو تبلور" الروح العالمية". أو تمخـض النزعـة القوميـة عـن مثـال "التجـارة الحـرة" أو بنجـاح الحركـة الفيدراليـة العالميـة" أو بانتصـار إحـدى الشركات التجارية على مستوى العالم فى بعض اللحظات من تاريخ العالم، وبـالتوافق تحليليا مع الظرف المعاصر علينا أن نقر بأن بعض هذه الاحتمالات تتساوى فى القدم مع تاريخ العالم نفسه بأى معنى من معانى هذه العبارة وأنها أسهمت فى نشـأة العـالم الواحد فى أواخر القرن العشرين. كما أن معظم تـاريخ العـالم يمكـن اعتبـاره سلاسـل متتابعة من صيغة مصغرة من العولمة بمعنى أن قيام الإمبراطوريـة التاريخيـة مثلا كـان يشتمل على توحيد أقاليم وكيانات اجتماعية كانت منعزلة من قبل. كما كـانت هنـاك تحولات فى الاتجاه المضاد كما هو الحال فى تفكك أوربا فى العصور الوسطى. ولـو

أن نشأة الدولة الإقليمية ساعد على دفع الإمبريالية قدما ومعها تصورات عن العالم ككل[1].

ومع تعدد العوامل والمسارات التى يمكن تناولها باعتبارها الاحتمالات المؤثرة فى نشأة العولمة، فإنه يمكن القول بأن الميل الشائع لدى الأغلبية يرى أن العالم الواحد فى عصرنا يمكن تفسيره بالاستناد إلى عوامل محددة كانتشار الرأسمالية والإمبريالية الغربية وتطور نظام إعلامى عالمى.

لا غرو بعد هذا أن بدت العولمة لصيقة الصلة بالرأسمالية فهى عند البعض مرحلة فى تطور الرأسمالية، وفى هذا الصدد ذهب حسام عيسى إلى القول "إذا تركنا ميدان الأيديولوجيا إلى الواقع التاريخى، فسنجد أن العولمة ليست إلا مرحلة من مراحل تطور النظام الرأسمالى، تشكلت وفقا لمقتضياته واحتياجاته فى إطار قوانينه الأساسية، والأمر يحتاج منا إلى بعض التفصيل غير المسهب.

فمنذ بداية الرأسمالية كان التناقض الأساسى الذى حكمها هو التناقض بين عالمية الاقتصاد وإقليمية السياسة. فقد سعت الرأسمالية منذ البداية إلى عالمية السوق، بينما السياسة بالضرورة إقليمية، تحدها حدود الدولة القومية، وحدود السيادة. من ثم فقد كان التناقض السياسى للرأسمالية هو مع الدولة القومية والقيود التى تفرضها الدولة القومية داخل حدودها ونجحت فى الكثير من الأحيان فى الالتفاف حول الدولة القومية بأنظمتها المالية والنقدية والتشريعية المختلفة. بل استطاعت فى كثير من الأحيان استخدام الخلافات القائمة بين الدول القومية فى هذه المجالات لصالحها، إلا أن الدولة القومية بقيت فى نهاية الأمر عائقا أمام مقتضيات توسيع السوق وتوحيد النظام القانونى والمالى الذى يحكمه. ومع ظهور الشركات المتعددة الجنسيات والانتقال إلى مرحلة دولة الإنتاج ومع اشتداد أزمة الرأسمالية مع بداية السبعينات واشتعال المنافسة بين دول المراكز أصبح من

---

[1] رولند روبرتسن – رسم خارطة للوضع العولمى – العولمة كفكرة عالمية – دراسة بكتاب ثقافة العولمة – إعداد مايك فيدزستون – ترجمة – عبد الوهاب علوب – المجلس الأعلى للثقافة ١٣٢، ٢٠٠٠ ص، ٢٢-٢٣.

الضرورى إقصاء الدول القومية نهائيا من الطريق حتى يفتح الباب واسعا أمام تكوين سوق عالمية موحدة بالكامل لأول مرة فى تاريخ الرأسمالية.

ومن هنا كانت مرحلة العولمة التى جاءت إلينا مغلفة بأيديولوجيا الحرية وحقوق الإنسان والعقلانية والقرية الكونية وحماية البيئة ووحدة الإنسانية...[1]

وإذا كانت ظاهرة العولمة قد بدت على هذا النحو باعتبارها مجرد مرحلة فى تطور الرأسمالية، فإن البعض قدرفض النظر إليها من هذا المنطلق، واعتبرها تعبيرا عن جوهر الرأسمالية ذاتها، فهى تحمل فى الجوهر السمات الرئيسة للرأسمالية، وهى السيطرة على الشعوب الأخرى وامتصاص ثرواتها ووجودها ووضعها فى حال التبعية المقيتة، والمضى فى الاستغلال لجميع الثروات العالمية. فلو قارنا بين الرأسمالية فى مرحلتها الراهنة والرأسمالية فى مراحلها السابقة سنجدها هى هى من حيث الجوهر، ومن ثم يصر أولئك البعض على عدم إعطاء أدنى اهتمام للمتغيرات الجديدة التى تتسم بها الرأسمالية فى مرحلتها العولمية ... ولعل الدافع هنا ينصب للرد على الذين يتعاملون والعولمة وكأنها ولادة جديدة للعالم مقطوعة الرحم والصلة بالأنظمة التى سادت خلال هيمنة الرأسمالية الغربية عليه: ومن هنا يأتى التشديد على كل الجوهر وعلى ما هو مشترك وصاحب الرأسمالية فى كل عهودها حتى عهدها العولمى الراهن[1].

(٤)

لا شك أن دراسة فوكوياما عن نهاية التاريخ بما أثارته من ردود فعل متباينة، قد طرحت العديد من التساؤلات، لعل من أبرزها ما يتعلق بمصير أو مستقبل الماركسية كفلسفة. فبعد أوائل الثمانينات بدأت الانهيارات تتوالى على العالم

---

[1] حسام عيسى – مناقشة فى تحديد الإطار العام لظاهرة العولمة – ضمن كتاب العرب والعولمة ص ٥٨.

(١) منير شفيق – فى الحداثة والخطاب الحداثى – المركز الثقافى العربى – الدار البيضاء – الطبعة الأولى ١٩٩٩ ص٧١.

الشيوعى، واقترن السقوط المدوى لأنظمة الحكم الشيوعى بتجريد الفكرة الماركسية من كل مصداقية أو مشروعية، وجاء فوكوياما ليدشن فى دراسته نهاية الأيديولوجيا الماركسية بل كل الأيديولوجيات المنافسة كالملكية الوراثية والفاشية، ويبقى على الديمقراطية الليبرالية وحدها باعتبارها نقطة التطور الأيديولوجى للإنسان والصورة النهائية لنظام الحكم البشرى. وبالتالى فهى نهاية التاريخ على حد قوله.

ومع اعتراف فوكوياما بإمكانية وجود أكثر من نهاية للتاريخ، تتحقق عند إشباع الاحتياجات الضرورية للبشر، ولكن اعتقاده اليقينى الراسخ بمصداقية الليبرالية كشكل نهائى لنظام الحكم البشرى جعله يرى التاريخ من خلالها وحده، فإذا كان فى اعتقاد كل من هيجل وماركس أن للتاريخ نهاية: يقوم فى الدولة الليبرالية عند هيجل، ويقوم فى المجتمع الشيوعى عند ماركس فإنه بسقوط الشيوعية سقطت بالتالى فريضة ماركس عند فوكوياما[1].

ويعزو فوكوياما مثل هذه النهاية المحتومة للتاريخ صوب الرأسمالية إلى نمو العلوم الطبيعية الحديثة باعتبارها آلية تفسر لنا التاريخ باعتباره يسير مترابطا بصورة منطقية نحو هدف محدد. فالعلوم الطبيعية الحديثة تمثل النشاط الاجتماعى الهام الوحيد الذى يجمع الناس على أنه يتسم بالنمو والتراكم والغاية. وهو يرجع هذه الأهمية لسببين، الأول: إن التكنولوجيا توفر للبلاد التى تملكها تفوقا عسكريا حاسما، ومع استمرار احتمال اللجوء إلى الحرب فى النظام الدولى. فإنه ما من دولة غنية باستقلالها حريصة عليه بوسعها أن تتجاهل الحاجة إلى تحديث نظمها الدفاعية. والثانى: إن العلوم الطبيعية الحديثة تخلق آفاقا متجانسة من إمكانات الإنتاج الاقتصادى. فالتكنولوجيا تتيح إمكانية تراكم الثروة بغير حدود وتتيح بالتالى إمكانية إشباع قدر متزايد دوما من الرغبات الإنسانية. ولا شك فى أن هذه العملية تضمن تجانسا متزايدا بين كافة المجتمعات البشرية بغض النظر عن أصولها التاريخية

---

(1) فرانسيس فوكوياما – نهاية التاريخ وخاتم البشر – ترجمة حسين أحمد أمين – مركز الأهرام للدراسات والترجمة والنشر – الطبعة الأولى ١٩٩٣ ص٩.

أو تراثها الحضارى ذلك أن كافة الدول التى تمارس تحديث اقتصادها لابد أن يزداد باطراد التشابه فيما بينها: إذ يتعين عليها التوحد قوميا على أساس من الدولة المركزية، والتوسع فى تأسيس المدن. والاستعاضة عن الأشكال التقليدية للتنظيم الاجتماعى (كالقبيلة والطائفة والعائلة) بأشكال يقرها منطق الاقتصاد تقوم على أساس من الدور والكفاءة. وتوفير التعليم العام لكافة المواطنين. وقد زادت الروابط التى تربط بين مثل هذه المجتمعات بفضل الأسواق العالمية وانتشار الثقافة الاستهلاكية فى العالم كله أضف إلى ذلك أن منطق العلوم الطبيعية الحديثة يبدو وكأنما يفرض على العالم تطورا شاملا يتجه صوب الرأسمالية. فتجارب الاتحاد السوفيتى والصين والدول الاشتراكية الأخرى تشير إلى أنه بالرغم من أن الاقتصاد المركزى المفرط فى مركزيته قد يكفى للوصول بالدولة إلى مستوى التصنيع الذى عرفته أوربا فى الخمسينات من هذا القرن، فإنه غير كاف ألبتة لخلق ما يسمى اقتصاديا "ما بعد الصناعة" تلك الحالة المركبة حيث يكون للمعلومات والابتكارات التكنولوجية دور يفوق بكثير دورها فى الماضى[1].

ويمضى فوكوياما فى تحليله فيقول "غير أنه بالرغم من أن الآلية التاريخية التى تمثلها العلوم الطبيعية الحديثة تكفى لتفسير الكثير مما يتصل بطابع التحول التاريخى وتزايد التجانس بين المجتمعات الحديثة، فهى غير كافية لتفسير ظاهرة الديموقراطية، حيث أنه ليس ثمة سبب يحتمه الاقتصاد يجعل الحرية السياسية ثمرة أكيدة للتصنيع المتقدم. ومن ثم فإن منطق العلوم الطبيعية الحديثة رغم أنه تفسير اقتصادى للتحول التاريخى يخالف التفسير الماركسى، ورغم أن هذا التحول مآله النهائى إلى الرأسمالية لا إلى الاشتراكية، فإنه من ناحية أخرى لا يكفى وحده لتفسير الديمقراطية. فالتغيرات الاقتصادية للتاريخ تبدو فى نهاية المطاف - رغم تعدد اتجاهاتها ناقصة وغير مرضية بالنظر إلى أن الإنسان ليس مجرد حيوان اقتصادى. وبالتالى لابد من محاولة جديدة لتفسير الإنسان من كل أبعاده لا من البعد

---

[1] المرجع السابق ص ١١.

الاقتصادى وحده، ومن ثم بدت أهمية هيجل عند فوكوياما فقد خصه بتقدير خاص فهو فى رايه أول فيلسوف يلبى دعوة كانط ويكتب التاريخ الذىما يزال إلى اليوم ومن منطلقات متعددة، التاريخ العالمى الأكثر جدية، فوفق تفسير ألكسندر كوجيف، قدم هيجل آلية متفردة فى فهم المسار التاريخى، أساسها الصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير. وبذلك استعار جدلية تاريخية متحررة تماما من المادية[1]. وبالتالى تفهم البواعث الإنسانية على نحو أدق وأعمق من نظرة ماركس للتفسير الاقتصادى للتاريخ. هكذا بدت أهمية رغبة الإنسان فى نيل التقدير والاعتراف به ككائن بشرى له كرامته كقوة مؤثرة فى فهم هيجل للتاريخ. فقد زجت به هذه الرغبة فى معركة دموية مصيرية من أجل هذه المنزلة كان من أهم نتائجها تقسيم المجتمع الإنسانى إلى طبقة من السادة على استعداد للمخاطرة بحياتها وطبقة من العبيد استسلمت لمشاعر الخوف الطبيعى من الموت غير أن العلاقة بين السادة والعبيد، لم تحقق فى نهاية الأمر إشباع الرغبة فى نيل الاعتراف والتقدير لدى السادة والعبيد على حد سواء، وإن أمكن التغلب عليها نتيجة الثورة الفرنسية التى ألغت التمييز بين السيد والعبد، وأصبح كل مواطن على استعداد للاعتراف بكرامة وإنسانية كل مواطن آخر وأصبحت الدولة بدورها تعترف بهذه الكرامة من خلال كفالة الحقوق[2].

ومن منطلق أهمية الرغبة فى الاعتراف والتقدير كقوة محركة للتاريخ أمكن تفسير الكثير من الظواهر عند فوكوياما، كالثقافة والفن والدين والعمل والقومية والحرب، فالصراع من أجل الحصول على الاعتراف والتقدير هو المبدأ المهيمن على السياسات الدولية، فهو إذا كان قد أدى إلى المعركة الدموية بين شخصين متحاربين فإنه يؤدى منطقيا إلى الإمبريالية والإمبراطورية. والعلاقة بين السادة

---

[1] المرجع السابق ص ١١-١٢.

[2] المرجع السابق ص ١٤-١٦.

العبيد على المستوى المحلى تتكرر بالضرورى على مستوى الدولة، حيث تسعى الأمم بوجه عام إلى نيل الاعتراف وتنخرط فى معارك دموية لفرض السيطرة.

وإذا كانت الثورة الفرنسية عند هيجل قد أزالت التناقض بين السادة والعبيد، فإن الثورة الأمريكية بدورها عند فوكوياما قد ألغت التميز بين السادة والعبيد واعترفت بكرامة كل إنسان وإنسانيته[1]. وتأتى الديمقراطية الليبرالية لتبطل العلاقة بين السادة والعبيد فى العلاقات الدولية، فهى تبدل الرغبة غير العقلانية فى الاعتراف بالدولة أو الفرد، باعتبار أيهما أعظم من الآخر، وتحل محلها رغبة عقلانية فى الاعتراف على أساس المساواة. وهنا يقدم لنا فوكوياما ما يشبه التحقيق الفعلى للفكر اليوتوبى. فالعالم الذى تكون كل الدول فيه ديمقراطية ليبرالية، سيقل فيه حتما الحافز إلى الحرب حيث أن كل الدول ستتبادل الاعتراف بشرعية الدول الأخرى.

ولا ينكر فوكوياما إمكانية استمرار الصراع من أجل نيل الاعتراف بالتفوق فى الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة، لكنه من جهة أخرى يرى إمكانية بل حتمية تغير مظاهر وحدوده. فبدلا من السعى لنيل الاعتراف بفضل غزو شعوب وأقطار أجنبية، يحاول الفرد تسلق قمة الأنابورنا، أو القضاء على الإيدز، أو تملك ناصية تكنولوجيا الطباعة الحجرية باستخدام الأشعة السينية ومن ثم فإن الأشكال الوحيدة التى لا يسمح بها فى الديمقراطيات المعاصرة، هى تلك التى تؤدى إلى الاستبداد السياسى، أو بعبارة أخرى إن إشباع الرغبة فى الاعتراف بالتفوق ستجد مجالها بعيدا عن المجال الاقتصادى والحياة السياسية. وفى هذا الصدد استشهد فوكوياما بما أدركه كوجيف من زيارة له إلى اليابان عام ١٩٥٨. فقد لاحظ أنه بازدهار حكم شوجون هيدشى فى القرن الخامس، خبرت اليابان فترة من السلم فى الداخل والخارج دامت عدة قرون وكانت شديدة الشبه بمرحلة نهاية التاريخ التى تحدث عنها هيجل فلا الطبقات العليا ولا الطبقات السفلى فكرت فى صراع مع الأخرى، ولا

---

[1] المرجع السابق ص ١٣.

كان الناس مضطرين إلى العمل الشاق. غير أن اليابانيين بدلا من أن يمارسوا الحب واللعب غريزيا على نحو ما يمارسه صغار الحيوانات أظهروا أنه بالإمكان الاستمرار في كونهم بشرا باختراع حشد من الفنون التشكيلية الخالية تماما من المضمون. كمسرح النور. وطقوس تناول الشاى، وتنسيق الزهور وما شبه ذلك. فطقوس تناول الشاى لا تخدم أى غرض سياسي أو اقتصادى صريح، وحتى مغزاها الرمزى قد غاب عن الذاكرة بمضى الوقت. ومع ذلك فهى ميدان للتفاخر، وهكذا سيضحى التفاخر الشكلي أهم صور التعبير عن الذات فى عالم حسمت فيه الصراعات حول المسائل الكبيرة، وبالتالى يمكن أن يستمر النشاط الإنسانى حتى بعد نهاية التاريخ. وإذا كانت التقاليد النفعية فى الولايات المتحدة تجعل من الصعب حتى على الفنون الجميلة أن تصبح شكلية محضة، فإن نهاية التاريخ عند فوكوياما تعنى من بين ما تعنيه نهاية كل الفنون التى تعتبر نافعة اجتماعيا، وتحولها إلى شكلية فارغة كتلك التى نلحظها فى القوة اليابانية التقليدية. ومن ثم ستحول النشاط الإنسانى ككل إلى مجرد نشاط شكلي بلا مضمون ليس له غايات اجتماعية أو اقتصادية[1].

ولا شك أن نظرة فوكوياما للنشاط الإنسانى على هذا النحو جعلته متسقا إلى حد ما مع نظرته للتفسيرات الاقتصادية للتاريخ باعتبارها ناقصة وغير مرضية، لكنه وإن دعم نظريته بمنطق العلوم الطبيعية الحديثة، فإنه على حد قوله لم يتخل عن التفسير الاقتصادى التاريخي كلية، وإن كان تفسيره قد خالف التفسير الماركسي بالقول بأن هذا التحول مآله النهائى إلى الرأسمالية لا إلى الاشتراكية وهكذا قدم لنا الجنة الموعودة للإنسانية، يوتوبيا الحرية والرخاء والوفرة والمساواة واللذة، حيث النشاط الإنسانى فيها قد أصبح مجرد نشاط شكلي ترفهى، وهى يوتوبيا تذكرنا إلى حد كبير بيوتوبيا هربرت ماركيوز من الفارق بينهما. فكلاهما على نحو ما قد انطلق من فلسفة هيجل فقد انطلق فوكوياما من دور هيجل فى إدراك المسار العام لتاريخ البشرية على أساس من مبدأ الصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير، بينما اتجه

---

[1] المرجع السابق ص ٢٧٨-٢٧٩.

ماركيوز إلى تأكيد الطابع الثورى التحررى للعقل عند هيجل كنقيض مباشر لكل نزعة وضعية محافظة. لكن إذا كانت مقولة نهاية التاريخ عند فوكوياما قد اقترنت بسقوط الشيوعية والانتصار النهائى للديمقراطية الرأسمالية الليبرالية فإن ماركيوز لم يكتف بإدانة الشيوعية وتأكيد رفض ماركس لإمكانية أن يصبح العمل لعبا، بل أدان من جهة أخرى الرأسمالية فى نجاحها إدماج الطبقة العاملة والمنظمات العالمية بنظامها، وبالتالى محو التفرقة بين المصلحة الحقيقية والمصلحة المباشرة للمستغلين، وذلك عن طريق معارضة أى تثوير للطبقات الكادحة وهو ما تحقق بمواصلة تنمية الحاجات التى تستديم بها عبوديتهم وإشباع كل ما يؤدى فى النهاية إلى التعايش مع ظاهرة القمع فى المجتمع الرأسمالى من أمثلة التكنولوجيا إلى المعلوماتية والعولمة ونهاية التاريخ بالانتصار الحاسم والنهائى فى رأى فوكوياما للديمقراطية الليبرالية الحديثة، والرأسمالية القائمة على التكنولوجيا، وتبدو العولمة وكأنها عولمة لنموذج الحضارة الغربية، بما يتضمنه من نزعة إنسانية ومعرفة وتكنولوجيا وقيم أخلاقية وجمالية وتأملات فلسفية كونية. تبدو العولمة وكأنها أيديولوجيا جديدة أو عقيدة مستحدثة أو حضارة جديدة. لكنها فى حقيقة الأمر ونهاية المطاف مجرد تكريس لأسطورة التفوق الغربى وهى أسطورة تتضمن العديد من العناصر بعضها علمى تكنولوجى، وبعضها سياسى عسكرى، وبعضها أخلاقى قيمى. وبعضها جمالى فنى، وبعضها عقائدى أيديولوجى.

نحن فى حقيقة الأمر أمام أسطورة فلسفية، أو بعبارة أخرى محاولة للجمع والتأليف بين عالم الأسطورة وعالم الفلسفة، عالم الوهم وعالم الحقيقة، ولا غرو فى هذا ففى عصر المعلومات تتداخل وتتشابك وتتفاعل وتمتزج بل وتختفى وتتلاشى الحدود بين الثقافات والحضارات والدول والشعوب والمجتمعات، تختفى حقائق التاريخ وثوابته ويتبدى عالم جديد له ملامحه الخاصة المتفردة، هو حقيقة من صنع الإنسان، لكننى أعتقد أنه فى صورته العامة يبدو كأنه فى موقع التعارض مع كل ما هو إنسانى، بل يتبدى وكأنه محاولة لرفض كل عالم إنسانى، عالم يبدو وكأنه غريب عن الطبيعة البشرية بكل ما تحمله من دلالات وقيم. ولعل هذا العالم الجديد، العالم

الأسطورى إن صح التعبير هو الـذى جعل فوكوياما على ما يبدو ينظر إلى فرضيته الخاصة بنهاية التاريخ من زاوية جديدة، ومن ثم كان كتابه الهام "الانهيار العظيم"، وكتابه الآخر "الطبيعة البشرية" بمثابة نظـرة تشاؤمية إلى عالمنا المعاصر، ويبقى التساؤل التالى ما هى نظرتنا إلى هذا العالم وما هو دورنا فى تشكيله وصياغته؟

المراجع

أولا: المراجع العربية

١. أفلاطون، محاورة فايدروس: ترجمة د. أميرة حلمى مطر - دار المعارف ط(١) القاهرة ١٩٦٩.

٢. أفلاطون، محاورة ثياتيتوس: ترجمة د. أميرة حلمى مطر - الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٣.

٣. أفلاطون، الجمهورية: ترجمة د. فؤاد زكريا - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥.

٤. ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

٥. د. إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ج١،ج٢ - دار المعارف.

٦. د. أحمد محمود صبحى - فى فلسفة الحضارة. الحضارة الإغريقية - مؤسسة الثقافة الجامعية.

٧. د. أحمد فؤاد الأهوانى، جون ديوى - دار المعارف - القاهرة ١٩٥٩.

٨. أزفلد كولية: المدخل إلى الفلسفة ترجمة د. أبو العلا عفيفى - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٥.

٩. أرنست فيشر: ضرورة الفن - ترجمة أسعد حليم - الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر، ط١٩٦٥.

١٠. ألبرت شفيتزر: فلسفة الحضارة، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى- المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٣.

١١. إميل برهييه: تاريخ الفلسفة - الجزء الأول، الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشى - دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت.

١٢. د. أميرة حلمى مطر. مقالات فلسفية حول القيم والحضارة- مكتبة مدبولى - القاهرة ١٩٧٩.

١٣. أ.هـ. جونسون: فلسفة وايتهد فى الحضارة – ترجمة د. عبد الرحمن الياغى – المكتبة العصرية – بيروت ١٩٦٥.
١٤. د. أسامة أمين الخولى (تحرير) العرب والعولمة بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٨.
١٥. السيد ياسين: الوعى التاريخى والثورة الكونية – مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية – الطبعة الثانية ١٩٩٦.
١٦. برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية – الكتاب الأول – ترجمة د. زكى نجيب محمود – لجنة التأليف والترجمة والنشر.
١٧. برتراند رسل: الفلسفة الحديثة – الجزء الثالث – ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى – الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧.
١٨. بنيامين فارتن: العلم الإغريقى – ترجمة أحمد شكرى سالم – الهيئة المصرية العامة للكتاب.
١٩. بيل جيتس: المعلوماتية بعد الإنترنت (طريق المستقبل) ترجمة عبد السلام رضوان سلسلة عالم المعرفة العدد ٢٣١ مارس ١٩٩٨ ص١٧–١٨.
٢٠. د. توفيق الطويل: فى الفلسفة الخلقية، نشأتها وتطورها – دار النهضة العربية، ط٢ – القاهرة ١٩٦٧.
٢١. د. توفيق الطويل: العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى – القاهرة ١٩٦٨.
٢٢. د. توفيق الطويل: فى تراثنا العربى والإسلامى – عالم المعرفة – الكويت/ مارس ١٩٨٥.
٢٣. تيودور أويزرمان: تطور الفكر الفلسفى – ترجمة سمير كرم – دار الطليعة بيروت ط٣ ١٩٨٢.
٢٤. جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث – الجزء الأول – ترجمة د. جورج طعمة – دار الثقافة بيروت ١٩٥٨.
٢٥. جون ديوى: المنطق ونظرية البحث – ترجمة د. زكى نجيب محمود – دار المعارف القاهرة ١٩٦٠.

٢٦.جون لويس: مدخل إلى الفلسفة - ترجمة أنور عبد الملك - دار الحقيقة بيروت ط٣/ ١٩٧٨.
٢٧.جيمس جينز: الفيزياء والفلسفة - ترجمة جعفر رجب - دار المعارف.
٢٨.رجيه جارودى: ماركسية القرن العشرين - ترجمة نزيه الحكيم - دار الآداب - ط٢ ١٩٦٨.
٢٩.روجيه جارودى: الإسلام دين المستقبل - ترجمة عبد المجيد بارودى - دار الإيمان للطباعة والنشر - دمشق.
٣٠.د. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة - مكتبة مصر.
٣١. د. زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية - مكتبة مصر.
٣٢. د. زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة ج١ - مكتبة مصر - القاهرة ١٩٦٨.
٣٣.سيد قطب: العدالة الاجتماعية فى الإسلام - دار الشروق.
٣٤.د. صلاح قنصوره: فلسفة العلم - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٨٢.
٣٥.صامويل هينجنتون: صدام الحضارات ، إعادة صنع النظام العالمى - ترجمة طلعت الشايب - كتاب سطور ١٩٨٠.
٣٦.د. عثمان أمين: ديكارت - مكتبة الأنجلو المصرية ط٧. ١٩٧٦.
٣٧.د. عثمان أمين: رواد المثالية فى الفلسفة الغربية - دار المعارف ١٩٦٧.
٣٨.د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية الطبعة الثانية - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٥٨.
٣٩.د. على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلا - ١٩٦٥.
٤٠.د. عزمى إسلام: لدفيج فتجنشتين - نوابغ الفكر الغربى.
٤١.د. عبد الرحمن بدوى: مدخل جديد إلى الفلسفة - وكالة المطبوعات بالكويت - ط٢. ١٩٧٩.
٤٢.غوستاف لوبون: حضارة العرب - ترجمة عادل زعيتر - ط٣ دار إحياء الكتب العربية.

٤٣.كانط: مشروع السلام الدائم – ترجمة د. عثمان أمين– الأنجلو المصرية ١٩٥٢.
٤٤.فرانك كليش: ثورة الأنفوميديا والوسائط المعلوماتية وكيف تغير عالمنا وحياتنا– ترجمة حسام الدين زكريا – مراجعة عبد السلام رضوان سلسلة عالم المعرفة– الكويت /العدد ٢٥٣ /يناير – ٢٠٠٠.
٤٥.لويس يونج: العرب وأوربا – ترجمة ميشيل أزرق – دار الطليعة /بيروت/ ١٩٧٩.
٤٦.لويس مير: مقدمة فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية – ترجمة د. شاكر مصطفى سليم – وزارة الثقافة والإعلام /العراق/ ١٩٨٣.
٤٧.محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية – كتاب الهلال.
٤٨.د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى ج٢– دار المعرفة الجامعية/ ١٩٨٠.
٤٩.د. محمد مجدى الجزيرى: البنيوية والعولمة فى فكر كلود ليفى شتراوس – دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٩٩.
٥٠.منير شفيق: فى الحداثة والخطاب الحداثى – المركز الثقافى العربى الدار البيضاء /الطبعة الأولى/ ١٩٩٩.
٥١.د. نازلى إسماعيل حسين: النقد فى عصر التنوير – ا–كانط – دار النهضة العربية.
٥٢.د. نازلى إسماعيل حسين: الشعب والتاريخ عند هيجل –دار المعارف/ ١٩٧٥.
٥٣.هنز ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية – ترجمة د. فؤاد زكريا – المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ ط٢/ ١٩٧٩.
٥٤.هنرى فرانكفورت وآخرون: ما قبل الفلسفة – ترجمة جبرا إبراهيم جبرا – مكتبة الحياة – بيروت ١٩٦٥.
٥٥.د. يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة – دار النهضة العربية/ ١٩٦٨.

ثانيا: المراجع الأجنبية:

1 Afansyev. V Marxist Philosophy. Progress Publishers, Moscow. 1965
2 Ammerman, Robert R., Classics of Analytic Philosophy (editor) Tata McGraw-Hill Publishing Company LTD Bombay- New Delhi, 1965.
3 Ayer, A. J. The Origins of Pragmatism, Freem, Cooper & Company, 1968.
4. ...., The Central Questions of Philosophy Penguin Books, 1961.
5. ...., Language, Truth and Lagic, Penguin Books, 1982.
6. Bacon, Francis, Bacon, A Selection of his works edied by Sidnew Warphaft The Odyssey Press, New York, 1965.
7 Brimion, Howard H., The mystic will based on a study of Jacob Boehme, George Allen & LTD London, 1931.
8. Buchier, justus, Philosophical writings of peirce (editor) Dover Publication inc. New York, 1955.
9. Cassirer, Ernst, An essay on man Betam Books, 1970.
10. ...., The myth of the state, New Haven, Yale University Press, 1946.

الترجمة العربية للدكتور أحمد حمدى محمود بعنوان الدولة والأسطورة مراجعة أحمد خاكي الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥.

11 ...., The Philosopy of Symblic forms, Vol. Ll Translated by Ralph Manhelm, New Haven, Yale University Press, 1955.
12 ., Givanni Pico della miranola, Journal of the history of ideas, vol. Lll, 1942.
13.Copleston, Frederick, A History of Philosophy, Mediaeval philosophy Vol 2 Image Books, 1962.
14. Durant, will, The story of Philosophy. Garden City Publishing Co., Inc 1943
15.Dupre Louis K The philosophical foundations of marxism. Georgetown University. New York. Harcourt Brace & World. 1966
16.Farrington, B . Greek Science. two volumes, Penguin Books. Middle Sex L944

17 Floistad Guttorm, Philosophy of science (editor) martinus Nijhoff publishers The Hague Boston, London. 1982
18 Feinberg. J and others. Philosophy and Human Condition (editors) Prentic-Hall, inc, 1980
19.Galfie, W. B. Peirce and Pragmatism Penguin Books 1952
20.Hegel, G W. Hegel's Lectures on The History of Philosophy Translated From the German by E S Haldane, Volume 1 New York, The Humanities Press, Inc. London Routledge, Kegan Paul LTD 1955
21.Harkheimer, M. aid Theodor W. Adorno. Dialected of Enlightenment, translated by John Cumming, Verso edition, 1977.
22. Jaspers, Karl, Way to Wisdon, translated by Ralph Manheim, New Haven, Yale University Press, 1960.
23.Kolakowski, Leszek, Positivist Philosophy. Pengul Books. 1972.
24.Lomont, Corliss, Humanism as a Philosophy, Philosophical Library, Inc, New York, 1949.
25.Levi-Strauss, Claude, The Savage mind, (Chicago) University of Chicago Press. 1966.
26. ...., Myth and meaning Schocken Books New York, 1979.
27. Manning, D. J. The Form of Ideology George Allen & Unwin, 1980.
28. Mannhein, Kari, lacology and Utopia, London, Kegan Paul, 1940.
29. Macquarrie, Existentialism, Peguin Books, London, 1977.

الترجمة العربية للكتاب للدكتور إمام عبد الفتاح إمام مراجعة د. فؤاد زكريا. سلسلة عالم المعرفة تحت رقم ٥٨.

30. Marcuse, Herbart, An essay on Liberation Beacon Press, Boston, 1969.
31. ...., Negations with translation from German by Jermy J. shapiro Beacon Press. Boston, 1968.
32 Marias, Julian, History of Philosophy. Translated from Spanish by Stanley Appelbaum and Clarnce C. Strow bridge Dover Publications, Inc. New York 1967.
33. Marks, Robert W. The Meaning of Marcuse, Ballantine Books. New York, 1970.
34.Marx, Karl, Early Writings. translated and editor by T B Bottomore and a new forward by Erich Fromm. McGraw-Hill Book Company. 1963

35 Mitcham, Carl, what is the Philosophy of Technology International philosophical Quarterly, March, 1985
36 More, E. C , American Progmatism, Peirce, James and Dewey, New York, Columbia University Press, 1960.
37. Morris, Charles, Prgmatism and Logical Empiricism, The philosophy of Rudolf Camap edited by Paul Arthur Schilpp 1963
38.Novack, Geprge, Pragmatism Versus Marxism, Pathfinder Press, Inc, New York. 1975
39.Passmore, J. A. Hundered Years of Philosophy, Penguin Books, 1984.
40.Peirce, C., Collected Papers of C. S. Peirce. Two Volume in one edited by Charles Hartshorne and Paul weises The Belknanap press of Harvard University Press, 1958.
41. Perry, R. B. willam James, indiana University Press, 1958.
42. Ruggerio, Guido de modern Philosophy, Haward Hannany and R, G. Collingwood, George Allen and Unwin LTD London 1921.
43.Whitehead, A. N. Science and the modern world. The Free Pree Press, A Division of MaCillan, Publishing Co.. Inc. New York, 1977.
44.Smith, J. E., Purpose and thought. The Meaning of Pragmatism. New Haven, Yale University, 1978.
45.Whiteley, C. H. An Introduction to metaphysics. The Harvester press Sussex. 1977.
46.Vazques, A. S. The Philosophy of Praxis. Translated by milke Gonzales martin Press, London, 1977.
47. Zeller, Edward, Outlines of the History of Greek Philosophy. Thriteenth edition revisd by Dr. Wihelm Nestle Translated by L R. Paimer. Dover Publications, Inc. New York, 1980.

محتويات الكتاب

تم بحمد الله

مع تحيات

دار الوفاء لدنيا الطباعة

تليفاكس : ٥٣٥٤٤٣٨ - إسكندرية

هـــذا الكتـــاب

في عصر المعلومات تتداخل وتتشابك وتتفاعل وتمتزج بل وتختفى وتتلاشى الحدود بين الثقافات والحضارات والدول والشعوب والمجتمعات . تختفى حقائق التاريخ وثوابته ويتبدى عالم جديد له ملامحه الخاصة المتفردة ، هو حقيقة من صنع الإنسان ، لكنه فى صورته العامة يبدو وكأنه فى موقع التعارض مع كل ما هو إنسانى .

بل يبتدى وكأنه محاولة لفرض عالم لا إنسانى عليه . ولعل هذا العالم الجديد هو أقرب إلى الأسطورة منه إلى العقل .

وهنا يأتى دور الفلسفة فى كشف العمق الا الذى كثيرا ما يتخفى وراء العديد من المبادى النبيلة .